مسلمانوں کے سیاسی افکار

پروفیسر رشید احمد

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
۲-کلب روڈ لاہور

مسلمانوں کے سیاسی افکار

مسلمانوں کے سیاسی افکار

پروفیسر رشید احمد

اِدارۂ ثقافتِ اسلامیّہ
۲۔ کلب روڈ، لاہور

یازدہم	۱۹۹۰ء
تعداد	۱۱۰۰
ناشر	سراج منیر ناظم ادارہ ثقافت اسلامیہ ۲ کلب روڈ، لاہور
مطبع	مکتبہ جدید پریس لاہور
قیمت	-/۷۵ روپے

پیش لفظ

اردو میں تقریباً تمام اسلامی علوم پر جامع اور مستند کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔ البتہ سیاسیات پر کما حقہٗ توجہ نہیں دی گئی بالخصوص مسلمان سیاسی مفکرین پر علیٰحدہ علیٰحدہ کتابیں تو خاصی تعداد میں موجود ہیں لیکن ان کے سیاسی نظریات کو ایک جگہ جمع کرنے کی بہت کم کوشش کی گئی ہے۔ پیش نظر کتاب کا مقصد اس کمی کو پورا کرنا نہیں ہے بلکہ اس کے ذریعے ملک کے اربابِ قلم کو اس اشد ضروری کام کی طرف متوجہ کرنا ہے۔ امید ہے کہ یہ کتاب کم از کم یاد دہانی کا کام ضرور انجام دے گی۔ اور اسلامی سیاسیات کے طلبا کے سامنے مسلم مفکرین کے نظریات کا ایک ہلکا سا خاکہ پیش کر کے ان میں معیاری کتابوں کے مطالعہ کا شوق پیدا کر سکے گی۔

اس کتاب میں بارہ مفکرین کو شامل کیا گیا ہے اور چونکہ تمام مفکرین نے قرآن کریم ہی کو اپنے نظریات کی بنیاد قرار دیا ہے۔ اس لیے کتاب کے شروع میں قرآنی نظریۂ مملکت پر روشنی ڈالی گئی ہے تاکہ مسلم مفکرین کی آرا کے سمجھنے میں کسی قسم کی الجھن نہ ہو۔ مسلمانوں میں فارابی پہلا شخص ہے جس نے اپنے سیاسی افکار باقاعدگی کے ساتھ قلم بند کیے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا آغاز فارابی ہی سے کیا گیا ہے۔ اگرچہ کچھ لوگ ابن الربیع کو شرفِ اولیت دیتے ہیں لیکن ابن الربیع کے زمانے کے تعین میں شدید اختلافات کے پیش نظر اسے نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ فارابی کے علاوہ ماوردی، غزالی اور ابن خلدون کو بھی شامل کیا گیا ہے۔ جن کے نقشِ قدم پر اکثر مفکرین چلے ہیں۔ مسلمانوں ہی کو یہ شرف حاصل ہے کہ ان کے مدبروں میں ایک خاص تعداد مفکرین کی بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سلاطین میں کیکاؤس اور وزرا میں نظام الملک طوسی کو منتخب کیا گیا۔ پھر مسلم مفکرین کا طرۂ امتیاز یہ بھی ہے کہ انھوں نے اپنے افکار و نظریات کے پیش کر دینے ہی پر اکتفا نہیں کی بلکہ ان کو عملی جامہ پہنانے کے لیے بڑی جدوجہد کی۔ قید و بند کی مشکلات نہایت خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کیں۔ اس کی خاطر دور دراز ممالک کا سفر کیا۔ ایسے طبقے کی نمائندگی کے

لیے امام ابن تیمیہ اور سید جمال الدین افغانی کو چنا گیا ہے ۔ سیاسی افکار پر زوالِ بغداد کے اثرات ظاہر کرنے کے لیے ابن تیمیہ کے علاوہ ابن طقطقی کو بھی شامل کر لیا گیا ہے ۔ اگرچہ اس کا شمار مفکرین کی صفِ اوّل میں نہیں ہوتا ۔ برِ عظیم پاک و ہند کے تین مفکر چنے گئے ہیں ۔ سلطنت مغلیہ کے عہدِ انحطاط کی توضیح شاہ ولی اللہ کے ذریعے کی گئی ہے ۔ مغلوں کے خلاف فوری ردِ عمل کو سر سید احمد خاں کے افکار کے ذریعے ظاہر کیا گیا ہے ۔ ہندی مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے لیے علامہ اقبال سے بہتر اور کون مفکر مل سکتا تھا ۔

اس کتاب کی تالیف کے سلسلے میں بہت سی کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے جن کا ذکر طوالت سے خالی نہیں ۔ میں ان تمام مصنفین اور مؤلفین کا بے حد ممنون ہوں جن کے رشحاتِ قلم سے خوشہ چینی کرنے کی میں نے سعادت حاصل کی ہے ۔ یہ تمام مقالات مضامین کی شکل میں رسالہ ثقافت (اب المعارف) میں شائع ہوتے رہے اس لیے حوالہ جات کو بقیدِ صفحات نہیں لکھا ۔ اور جب ان مضامین کو کتابی شکل میں یکجا کرنے کا فیصلہ ہوا تو حوالوں کو درج کرنے کا ارادہ ہوا لیکن اس سلسلے میں اس قدر دشواری پیش آئی کہ بالآخر اس ارادے کو ترک ہی کر دینا پڑا ۔ اس کے لیے میں قارئین سے معذرت خواہ ہوں ۔

میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور کا بے حد ممنون ہوں جس نے اس کتاب کے شائع کرنے پر آمادگی ظاہر کی ۔ خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے ان مضامین کو بالاقساط شائع کر کے کتابی شکل میں جمع کرنے کا فیصلہ صادر فرمایا تھا لیکن افسوس ہے کہ ان کی زندگی نے اتنی وفا نہ کی کہ وہ اپنے فیصلے کو عملی جامہ پہنتے دیکھ لیتے ۔ ثقافت کے مدیر جناب شاہد حسین رزاقی صاحب کا شکریہ ادا کرنا میرا فرض ہے جن کی حوصلہ افزائی کے بغیر اس کتاب کی تکمیل ممکن نہ تھی ۔ میں اپنے ان ساتھیوں اور دوستوں کا بھی بے حد ممنون ہوں جنھوں نے اکثر مفید مشوروں سے مجھے نوازا اور کتابیں مہیا کر کے بہت حد تک میری مشکلات میں کمی کی ۔ ان میں بھی پروفیسر سعید احمد رفیق صاحب صدر شعبہ فلسفہ و نفسیات اور پروفیسر جمال الدین صاحب صدر شعبہ سیاسیات گورنمنٹ کالج کوئٹہ کا خصوصی طور پر شکر گزار ہوں جن کی رہنمائی اور ہدایات میرے لیے مشعلِ راہ بنیں جزاھم اللہ عنی جزاء الخیر ۔

رشید احمد

فہرست مضامین

بابِ اوّل

بابِ دوم

بابِ سوم

بابِ چہارم

باب پنجم

بابِ ششم

بابِ ہفتم

بابِ ہشتم

حالاتِ زندگی ۔ تصانیف ۔ اسلوبِ بیان و طرزِ استدلال ۔ سیاسی نظریات
اجتماع ۔ محرکات ۔ فضائل ۔ اقتدار ۔ حکومت ۔ طرزِ حکومت ۔ جمہوریت ۔
سربراہِ مملکت ۔ اوصاف ۔ فرائض ۔ عمالِ حکومت ۔ عمال کا انتخاب ۔ افواج ۔ جہاد
دفاع ۔ تعلیم ۔

بابِ سیزدہم

۱۳ ۔ علامہ اقبال (۱۸۷۷ء ۔ ۱۹۳۸ء)

تمہید ۔ حالاتِ زندگی ۔ تصانیف ۔ اسلوبِ بیان و طرزِ استدلال ۔
سیاسی نظریات ۔ انسان ۔ فرد و ملت ۔ نظریۂ ملت ۔ سیاست ۔ ملکیتِ زمین ۔
خلافت ۔ عمالِ حکومت ۔ نظامِ معیشت ۔ عورت اور سیاست ۔ قانون ۔
بین الاقوامی حکومت ۔

باب اوّل

قرآنی نظریۂ مملکت

چھٹی صدی عیسوی تاریخِ انسانیت کا بدترین عہد ہے۔ ثقافتی اور تمدّنی ترقیوں سے ہم کنار ہونے کے باوجود انسان خود فراموشی اور خدا فروشی کا شکار ہوگیا۔ ایران مجوسیّت کی آڑ میں سراپا شرک میں غرق تھا۔ سلطنتِ روما مسیحی تعلیمات کی علم برداری کے باوجود مشرکانہ عقائد میں کسی سے پیچھے نہ تھی۔ حتیٰ کہ رحمت و رافت کے مبلّغ کی امّت نے بہیمیت اور درندگی کو اپنا شیوہ بنالیا اور خونریزی ان کا محبوب ترین مشغلہ بن گیا۔ مذہب کے نام پر خون کی ندیاں بہادینے میں اُنھیں کسی قسم کی عار نہ تھی۔ چین نے مُردہ پرستی اور گور پرستی اختیار کرلی۔ جن اور بھوت ان کے خدا بن بیٹھے۔ ہندوستان ضلالت اور گمراہی میں اپنی نظیر آپ تھا۔ عرب میں قتل و غارت گری، خونریزی و سفاکی کا دور دورہ تھا۔ قبیلے کے باہر ہمدردی اور بھائی چارگی نام و نشان کو نہ تھی۔ پُورے مُلک میں لاقانونیت ہی کی حکومت تھی۔ خدا کا گھر بتوں کا اڈا بنا ہوا تھا۔ ان حالات میں انسانی ہدایت کے لیے خدا کا آخری پیغام ــــ قرآن مجید ــــ نازل ہوا۔ جس کے مخاطبینِ اوّلین اگرچہ اہلِ عرب تھے۔ لیکن قیامت تک کے لیے پوری دُنیا کی ہدایت کے لیے اُترا۔ جس میں دینی اور دُنیوی زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے جس کی رہنمائی نہ کی گئی ہو۔ مذہبی، سیاسی، سماجی اور معاشی غرضیکہ کوئی ایسا میدان نہیں ہے جس کے بارے میں اس سرچشمۂ رشد و ہدایت نے ہدایات نہ دی ہوں۔

لفظ قرآن قرأت سے مشتق ہے جس کے لفظی معنی ہیں وہ چیز جو پڑھی جائے۔ اسی معنی میں یہ لفظ خود قرآنِ حکیم میں مستعمل ہے۔ انّ علینا جمعہٗ وقرآنہ (اس کا جمع کرادینا اور پڑھا دینا ہمارے ذمّے ہے) سعدی شیرازیؒ نے بھی قرآن کو پڑھنے ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے:

یتیمے کہ نا کردہ قرآں درست
کتب خانۂ چند ملّت بہ شست

قرآن کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ کتاب دقیق معانی اور عمیق اسرار کی حامل ہے جن تک بغیر غور و تدبر کے رسائی ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں اس کا بار بار مطالبہ کیا گیا ہے اور فرمایا ہے:
افلا یتدبرون القرآن (تم قرآن حکیم کی آیات میں غور و خوض کیوں نہیں کرتے) اور ظاہر ہے کہ یہ غور و خوض بغیر بار بار پڑھے ممکن نہیں اس لیے فاقرءو ماتیسر منه (قرآن حکیم میں سے جو حصہ تمھیں میسر آئے اسے پڑھا کرو) فرمایا ہے۔ اس لیے اس کتاب کے لیے القرآن سے بہتر اور کوئی نام نہیں ہو سکتا تھا۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دیگر کتب سماویہ لکھی لکھائی نازل ہوگئیں۔ لیکن قرآن مجید حضرت جبریل علیہ السلام کی وساطت سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھایا گیا۔ سنقرئك فلا تنسی (ہم اس طرح آپ کو پڑھائیں گے کہ آپ بھول نہ سکیں گے) پھر اس کا سب سے پہلا لفظ جو نازل ہوا تھا وہ اقرأ تھا۔ اس لیے قرآن ہی اس کا موزوں ترین نام ہو سکتا تھا۔

یہ کتاب دیگر آسمانی کتابوں کی طرح یک مشت نازل نہیں ہوئی بلکہ تیئس سال تک تھوڑی تھوڑی نازل ہوتی رہی۔ جس سے مقصد یہ تھا کہ صدیوں کے گم کردہ راہ انسان کو ایک انقلاب آفریں سبق بتدریج دیا جائے، تاکہ اس کی ہدایت کو ذہن نشین کرنے اور اس کی تہ تک پہنچنے کا اسے موقع مل سکے۔ اتنا زبردست نظامِ حیات یک بارگی لوگوں کے سامنے پیش کر دیا جاتا تو لوگ اس کی پابندی کرنے اور اس کو سمجھنے سے قاصر رہتے۔ پھر تعلیم زیادہ مؤثر اس وقت ہوتی ہے جب کہ موقع و محل کے اعتبار سے تعلیم دی جائے۔ ایسی صورت میں جب کہ حکم کا خاص موقع ہو حکم ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر اوامر و نواہی کی ایک طویل فہرست ایک مرتبہ ہی بغیر ضرورت و موقع کے دے دی جائے تو انسان اسے زیادہ درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآنی آیات حسبِ موقع اور حسبِ ضرورت نازل ہوتی رہیں اور الہامی طور سے ان آیتوں کی ترتیب عمل میں آئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت یہ کتاب ہڈیوں، کپڑوں، تختیوں اور پتوں پر لکھی ہوئی تھی اور بے شمار لوگ اس کے حافظ تھے۔ عہدِ صدیقی میں فتنۂ ارتداد کی سرکوبی کے سلسلے میں جنگِ یمامہ پیش آئی جس میں تقریباً سات سو حفاظِ قرآن شہید ہو گئے تو حضرت عمرؓ نے بہت اصرار کے بعد حضرتِ صدیقؓ کو جمعِ قرآن پر آمادہ کیا اور یہ خدمت مشہور صحابی زید بن ثابت کے سپرد کی گئی۔

[انھوں] نے کتابی شکل میں جمع کر لیا۔ عہدِ عثمانی میں مُسلمانوں کے اختلافِ قرأت اور ان میں سے ہر ایک [اپنی] قرأت کی صحت پر اصرار کے پیشِ نظر اس صدیقی نسخے کی بہت سی نقلیں کروائی گئیں اور تمام [مملکت کے ملکوں] کے صدر مقامات میں تقسیم کر دی گئیں اور حکم دیا گیا کہ لوگ اسی کے مطابق تلاوت کریں۔

قرآن مجید کی کتابت پہلے حمیری رسم الخط میں ہوئی پھر کوفی، پھر بغدادی میں۔ ابتدا میں حروف پر [نہ] نقطے تھے اور نہ اعراب۔ یہ اہم خدمت نصر بن عامر نے حجاج بن یوسف کے ایما پر انجام دی۔ [قرآن] صحابہ ہی کے زمانے میں سات منزلوں میں بٹا ہوا تھا۔ حجّاج نے اسے تیس حصوں میں تقسیم [کیا] اور ہر حصّے کو رُبع، نصف اور ثلث میں تقسیم کیا۔

اسلوب بیان اور طرزِ استدلال:

شاہ ولی اللہؒ نے اپنے رسالے "الفوز الکبیر فی اصول التفسیر" میں نہایت عمدگی اور اختصار کے ساتھ قرآن مجید کے اسلوب سے بحث کی ہے یہاں اس کا خلاصہ لکھا جاتا ہے:

قرآن مجید مثل دوسری کتابوں کے ابواب و فصول میں اس طرح مرتب نہیں کیا گیا کہ موضوعِ بحث کو ایک جداگانہ باب یا فصل میں بیان کیا جاتا۔ بلکہ قرآنِ مجید کو مثل مجموعۂ مکتوبات کے فرض کرنا چاہیے۔ جس طرح کہ بادشاہ اپنی رعایا کو حسبِ ضرورت فرمان لکھتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ بہت سے فرمان جمع ہو جاتے ہیں۔ پھر کوئی شخص ان تمام فرامین کا مجموعہ تیار کر دیتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے جو بادشاہِ حقیقی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حسبِ ضرورت قرآن مجید کی سورتیں یکے بعد دیگرے نازل فرمائیں۔ یہ سورتیں بعض بہت بڑی، بعض درمیانی اور چند بہت چھوٹی ہیں۔ ان سورتوں کی ابتدا و انتہا میں خطوط کے مروّجہ طریقے کو اپنایا گیا ہے۔ خطوط کے شروع کرنے کی کئی صورتیں ہیں:

اوّل۔ یہ کہ خطوط کی ابتدا حمد و ثنا کے ساتھ کی جائے۔

دوم۔ بغیر کسی تمہید کے اظہارِ مدعا کیا جائے اور بیانِ غرض شروع کر دیا جائے۔

سوم۔ شروع میں کاتب یا مکتوب الیہ کا نام درج کیا جائے۔

چہارم۔ بغیر کسی عنوان یا القاب ہی سے اعادہ کر دیا جائے۔

قرآنی سورتوں کی ابتدا کرنے میں بھی یہی چار صورتیں پیشِ نظر رہی ہیں۔ پہلی صورت کی مثال جس میں حمدِ باری سے ابتدا کی جاتی ہے بہت سی ہیں مثلاً سبحان الذی بیدہ ملکوت یا سُبحان الذی

اسریٰ بعبدہ لیلاً وغیرہ۔ دوسری قسم جس میں ابتدا ہی بیانِ مقصود سے کی گئی ہو، اس کی مثال سورۂ بقرہ ہے جس میں ذلک الکتاب لا ریب فیہ ھدی للمتقین سے سورت کا آغاز کیا گیا ہے۔ دوسری مثال سورۃ انزلناھا وفرضناھا ہے۔ تیسری قسم کی مثال تنزیل الکتب من اللہ العزیز الحکیم یا کتٰب احکمت ایاتہ ثم فصلت من لدن حکیم خبیر ہے۔ چوتھی قسم کی مثالیں اذا جاءک المنفقون یا قد سمع اللہ قول التی تجادلک فی زوجھا یا یایھا النبی لم تحرم ما احل اللہ لک ہیں۔ وغیرہ۔

خطوط کے طرز کے علاوہ بعض قرآنی سورتوں کا آغاز عربی قصائد کی طرح عجیب وغریب مقامات اور ہولناک واقعات کے ذکر سے بھی کیا گیا ہے۔ مثلاً والصفت صفا فالزاجرات زجرا یا والذاریت ذروا فالحٰملٰت وقرا یا اذا الشمس کورت و اذا النجوم انکدرت وغیرہ۔

آغاز کی طرح اختتام میں بھی اکثر سورتوں میں خطوط ہی کے طرزِ نگارش کو اپنایا گیا ہے۔ بالعموم خطوط کو کلماتِ جامعہ یا وصایائے نادرہ سے ختم کیا جاتا ہے یا سابقہ احکامات کے لیے تاکید اور خلاف ورزی کرنے والوں کو تہدید کی جاتی ہے۔ اسی طرح قرآنی سورتیں بھی نہایت بلیغ کلموں اور نادر نصائح، تاکید و تہدید پر ختم ہوئی ہیں۔

جس طرح قصائد اشعار میں منقسم ہوتے ہیں، اسی طرح اکثر سورتوں میں سنتِ اللہ یوں جاری ہے کہ وہ آیات پر منقسم ہوتی ہیں۔ اشعار و آیات دونوں میں التذاذِ نفس اور حظِ طبعی کا لحاظ رکھا جاتا ہے لیکن اشعار میں عروض و قوافی کی پابندی کی جاتی ہے۔ اور آیات کی بنیاد ایک ایسے اجمالی وزن و قوافی پر ہوتی ہے جو امرِ طبعی سے زیادہ مشابہ ہوتا ہے۔ لیکن ماہرینِ عروض کے مقرر کردہ اوزان اور ان کے بتلائے ہوئے اصولِ قوافی کو مدنظر نہیں رکھا جاتا۔ بلکہ یہ اوزان و قوافی بجائے فطری ہونے کے محض مصنوعی اور اصلاحی ہیں۔ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ایسے کلام سے خاص لطف حاصل کرتا ہے جس کے اجزا باہم موافقت رکھتے ہوں۔ کلام میں اس موافقت کو پیدا کرنے کی غرض سے جب اصول و قواعد وضع کیے گئے تو ہر قوم و زبان میں اختلاف رونما ہو گئے۔ اہلِ عرب ایک خاص قانون رکھتے ہیں۔ ہندیوں کے اصولِ شعر جداگانہ ہیں۔ غرضیکہ ہر زمانے کے لوگوں نے ایک وضع اختیار کی۔ ان مختلف اصولوں میں ایک ہی چیز مشترک نظر آتی ہے اور وہ اجزائے کلام میں تخمینی موافقت و مناسبت ہے۔

اقوام عالم کے قوانین نظم میں زبردست اختلافات کے باوجود تمام قومیں دل کش آوازوں اور دل فریب نغمات سے لذت پاتی ہیں۔ خداوند جل جلالہٗ نے جب اس مشتِ خاک (انسان) سے ہم کلام ہونا چاہا تو اس نے اس شئے مشترک یا اجمالی حُسن کا لحاظ کیا۔ ان قواعد کو پیشِ نظر نہیں رکھا جن کو ایک قوم پسند کرتی ہے لیکن دوسری قوم ناپسندیدگی کا اظہار کرتی ہے اور جو زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ کیونکہ اصلاحی قوانین کی پابندی عجز و جہل کی دلیل ہے۔ خداوند تعالیٰ نے اکثر سورتوں میں آواز کی کشش کا اعتبار کیا ہے نہ کہ بحرِ طویل و بحرِ مدید کا۔ اور فاصلوں میں سانس کا ٹھہرنا حرفِ مدّہ پر یا جس پر مدّ ٹھہرے اس کا اعتبار کیا ہے، نہ کہ فنِ قوافی کے قواعد کا۔ نرخرے میں سانس کی آمد و رفت انسان کے لیے ایک جبلّی بات ہے گو سانس کی درازی اور کوتاہی ایک حد تک آدمی کے اختیار میں ہے لیکن اگر اسے اپنی طبیعت پر چھوڑ دیا جائے تو اس وقت اس کا ایک خاص طول ہوگا۔ سانس کے اس امتداد کو خداوند تعالیٰ نے وزن قرار دیا اور سانس کا اختتام ایسے حروف پر رکھا گیا جس کا اعتماد کسی حرف پر ہو۔ یہ ایک وسیع قافیہ ہے جس کا طبیعت ادراک کرتی ہے اور اس کی تکرار متلذذ ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ حروفِ مدّہ کہیں الف کہیں واؤ اور کہیں یا ہوتا ہے اور گو وہ حرفِ آخر کسی جگہ ہی ہوتا ہے۔ اور کہیں ج یا ق۔ کہیں آیات کا اتحاد ایک حرف پر ہوتا ہے۔ مثلاً میم سورۂ قتال میں اور نون سورۂ رحمٰن میں حلاوت بخشتا ہے اور مخصوص جملہ کی تکرار بھی لذت کا باعث بنتی ہے۔ جیسے سورۂ شعراء سورۂ قمر، سورۃ رحمٰن اور مرسلات ہیں، کبھی سرور پیدا کرنے کے لیے سورتوں کے آخری فواصل اوّل سے مختلف کیے جاتے ہیں۔ مثلاً ادا اور ہدا سورۂ مریم کے آخر میں۔ اور سلاما اور کراما سورۂ فرقان کے آخر میں اور طین، ساجدین اور ینظرون سورۂ صاد کے آخر میں واقع ہے۔ حالانکہ ان تمام سورتوں کے شروع میں دوسری طرح کے فاصلے ہیں۔ آیت کے آخر میں اگر کوئی لفظ قافیہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اس کو قافیہ بنا دیا جاتا ہے جس میں آلاء اللہ کا ذکر یا مخاطب کے لیے تنبیہ ہو مثلاً ھوالحکیم الخبیر، کان اللہ علیماً حکیماً وغیرہ۔ بعض اوقات پہلے فقروں کو بعد کے فقروں سے کم لاتے ہیں تاکہ کلام اس کے سبب سے شیریں ہو جائے۔ مثلاً خذوہ فغلوہ، ثم الجحیم صلوہ، ثم فی سلسلۃ ذرعھا سبعون ذراعا فاسلکوہ پہلے اور دوسرے فقرے کا مجموعہ تیسرے کے برابر ہے۔

قرآن کریم کی بلاغت انسانی طاقت سے بالاتر ہے۔ شیریں کلمات اور چست بندشوں کا استعمال جس لطافت، سادگی اور بے تکلفی کے ساتھ ہمیں قرآن میں ملتا ہے اتنا متقدمین اور متاخرین کے کسی

قصیدہ میں نہیں پایا جاتا۔

مکی آیات جو قرآن مجید کے دو تہائی حصے پر مشتمل ہیں زبان اور زورِ بیان کے لحاظ سے اعلیٰ مقام رکھتی ہیں۔ ان کا ایک خاص ترنم ہے جو پڑھنے والے کو مسحور کیے بغیر نہیں چھوڑتا۔

قرآن مجید کا طرزِ استدلال بھی نرالا ہے۔ نظریات کے اثبات کے لیے منطقی دلائل سے کام نہیں لیا گیا ہے۔ کیونکہ اس کے مخاطبینِ اوّلین اس طرح کے بحث و مباحثہ سے قطعاً ناواقف تھے۔ جہلائے عرب سے جب مباحثہ کیا گیا تو ان کے مسلمات سے جو ملتِ حنیفیہ کے بقایا تھے استدلال کیا تاکہ الزام ان پر پوری طرح ثابت ہو جائے۔

قرآنی استدلال کو بہت حد تک تاریخی کہنا بجا ہے۔ قرآن کریم اپنی تعلیمات کی وضاحت بالعموم گذشتہ اقوام کی تاریخ کے ذریعے کرتا ہے۔ مثلاً یہ ثابت کرنے کے لیے کہ فتح و کامیابی کا دار و مدار تعدّدِ افواج پر نہیں ہے۔ طالوت و جالوت کی جنگ کا واقعہ بیان ہوا جس میں بنی اسرائیل کی خواہش جہاد پر ایک بادشاہ طالوت کا تقرر عمل میں آیا۔ لیکن اسرائیلی فوج جب طالوت کی ہم رکابی میں جنگ کرنے کے لیے روانہ ہوئی تو راستے کی تکالیف برداشت نہ کر سکی اور امتحان میں پوری نہ اتری۔ آخرکار مٹھی بھر آدمیوں کے ذریعے جالوت کی زبردست فوج کا مقابلہ کیا گیا اور نتیجتہً جالوت قتل ہوا۔ ایک اور موقع پر قرآن کریم اپنے اس دعوے کی دلیل میں کہ جو قومیں سرکش و نافرمان ہوتی ہیں اور اپنے حکام کے احکام کی پابندی نہیں کرتیں وہ ہمیشہ ذلیل و خوار رہتی ہیں۔ اس سلسلے میں بنی اسرائیل کی شرارتوں اور نافرمانیوں کا تفصیلی بیان کیا گیا۔ آخرکار انھیں ارضِ مقدس میں داخل ہونے کا حکم دیا گیا۔ اور ساتھ ہی ان سے فتح و نصرت کا واضح وعدہ بھی کیا گیا۔ لیکن اس کے باوجود اس نافرمان اور بدطینت قوم نے ٹکا سا جواب دے دیا کہ یا موسیٰ فاذھب انت وربک فقاتلا انا ھٰھنا قاعدون (اے موسیٰ تم اور تمھارا رب جا کر جنگ کرو ہم تو یہاں بیٹھے ہوئے ہیں) قرآن میں غیر مشہور اور غیر معروف واقعات سے احتراز کیا گیا ہے اور صرف ایسے ہی واقعات بیان کیے گئے ہیں جن سے اہلِ عرب آشنا تھے۔ مثلاً قومِ نوح، عاد اور ثمود کی روداد جس کو اہلِ عرب اپنے باپ دادا سے مسلسل سنتے چلے آئے تھے۔ حضرت ابراہیمؑ اور انبیائے بنی اسرائیل کی داستانیں جن سے وہ باشندگانِ یہود کے ساتھ اختلاط کے سبب واقف تھے۔ یہ واقعات از اوّل تا آخر بیان نہیں ہوئے۔ بلکہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ مخاطب پہلے سے واقف ہے۔ اس

لیے صرف ان ضروری حصّوں کو بیان کیا گیا جو عبرت اور موعظت کا موجب بن سکتے تھے۔ تمام قصّوں کو اُن کی تمام خصوصیات کے ساتھ بیان نہیں کیا۔ اس میں حکمت و مصلحت یہ ہے کہ عوام الناس جب کوئی عجیب و غریب داستان سنتے ہیں یا کوئی داستان اپنی تمام خصوصیات کے ساتھ ان کے سامنے بیان کی جاتی ہے تو ان کی طبیعت محض اس داستان کی طرف مائل ہو جاتی ہے اور پند و نصیحت کی جو داستان بیان کرنے کا اصل مقصد ہے کوئی اثر نہیں ہوتا۔ قرآن میں بے شمار ایسے واقعات ہیں جو بار بار مختلف صورتوں میں مختلف طریقوں سے بیان کیے گئے ہیں جن سے مقصود یہ نہیں ہے کہ ان واقعات سے آگاہی حاصل ہو جائے بلکہ مقصود یہ ہے کہ سننے والوں کے ذہن شرک و معاصی کی برائیوں کی جانب منتقل نہ ہوں۔

قرآن مجید تاریخی واقعات کے علاوہ ضرب الامثال اور مشہور حکایات سے بھی استدلال کرتا ہے مثلاً خداوند تعالیٰ کی نافرمانی اور کفر و عصیان کی خرابی کا ذکر نہایت مؤثر انداز میں اس طرح کیا گیا ہے: وضرب اللہ مثلاً قریۃ اٰمنۃ مطمئنۃ یاتیھا رزقھا رغداً من کل مکان فکفرت بانعم اللہ فاذاقھا اللہ لباس الجوع والخوف بما کانوا یصنعون (اللہ تعالیٰ نے ایک گاؤں کی کہاوت بیان کی۔ جہاں ہر طرح امن و اطمینان کا دور دورہ تھا۔ ہر طرف کثرت سے اس کے پاس روزی آتی تھی۔ اس نے اللہ کی نعمتوں کی ناشکری کی تب اللہ نے اس کو بھوک اور خوف کے لباس کا مزہ چکھایا۔ یہ بدلہ ہے اُن بُرے اعمال کا جو وہ کیا کرتے تھے) ایک اور مثال لیجیے۔ قرآن مجید لوگوں کو شاہ راہِ ترقی پر گامزن رہنے کی دعوت دیتا ہے اور ثبات قدمی اور اولوالعزمی کے ساتھ آگے بڑھنے کی تاکید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ تم اپنی جد و جہد پر پانی پھیر کر ہاتھ پر ہاتھ دھر کر بیٹھ رہو تو اس کی مثال یہ دیتا ہے لا تکونوا کالتی نقضت غزلھا من بعد قوۃ انکاثا (اس بڑھیا کی طرح نہ ہو جاؤ جس نے اپنا محنت سے کاتا ہوا سوت خود تار تار کر دیا)۔

قرآن مجید تشبیہات کو بھی بطورِ ثبوت استعمال کرتا ہے اور ان کے ذریعے لوگوں میں نیکی کی طرف رغبت اور برائی سے نفرت پیدا کرتا ہے۔ قرآنی تشبیہات نہ تو دُور از کار ہوتی ہیں اور نہ غیر محسوس۔ بلکہ نہایت جامع اور محسوس ہوتی ہیں جو طبیعتوں پر عمدہ دلائل سے بھی زیادہ اثر کرتی ہیں جب قرآن حکیم میں کسی نیک کام کی مثال دی جاتی ہے تو انسانی طبائع خود بخود اس کی طرف کھنچنے لگتی ہیں مثلاً انفاق فی سبیل اللہ کی مثال یوں دیتا ہے:

مثل الذین ینفقون اموالھم	ان لوگوں کی مثال جو راہِ خدا میں اپنا
فی سبیل اللہ کمثل حبۃ انبتت	مال خرچ کرتے ہیں اس دانے کی ہے جس سے
سبع سنابل فی کل سنبلۃ مائۃ	سات بالیں اُگیں اور ہر بال میں سو دانے ہوئے
حبۃ واللہ یضٰعف لمن یشاء واللہ	اور اللہ جس کے لیے چاہے بڑھا دیتا ہے۔ اللہ
واسع علیم ۝	وسعت دینے والا اور سننے والا ہے ۔

قرآن کریم جب کسی فعل قبیح کی مثال دیتا ہے تو انسانی طبائع اس سے نفرت کرنے لگتی ہیں ۔ اسی طرح غیبت کی بُرائی جہاں مذکور ہوئی اس کو اس طرح سے بیان کیا ہے :

لا تجسسوا ولا یغتب بعضکم	کسی کی عیب جوئی میں نہ لگے رہا کرو۔ اور تم
بعضاً ایحبّ احدکم ان یاکل لحم	میں سے ایک دوسرے کی غیبت نہ کرے۔ کیا تم
اخیہ میتا فکرھتموہ ۔	میں سے کوئی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اپنے
	مرے ہوئے بھائی کا گوشت کھائے تم اس سے
	کراہت کرتے ہو۔

یا یتیموں کا مال کھانے کی ایسی مثال دی گئی ہے جس کو سن کر شقی سے شقی لرزہ براندام ہو جاتا ہے ۔

ان الذین یاکلون اموال الیتٰمیٰ	جو لوگ ظلم سے یتیموں کا مال کھاتے ہیں
ظلما انّما یاکلون فی بطونھم ناراً	وہ اپنے پیٹوں میں آگ بھرتے ہیں اور عنقریب
وسیصلون سعیرا ۔	آگ میں داخل ہوں گے ۔

قرآنی دلائل میں سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ دعویٰ اور دلائل کا اس قدر عمدہ امتزاج ہوتا ہے کہ پڑھنے والا پڑھ کر اور سننے والا سن کر محسوس بھی نہیں کرتا کہ اس نے کوئی دلیل پڑھی یا سنی ہے ۔ بلکہ خود بخود اس کے خلاف نظریات کا باطل ہونا اس کے ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ مثلاً حضرت عیسیٰ کی الوہیت کے عقیدے پر قرآن اس طرح تبصرہ کرتا ہے :

ما المسیح ابن مریم الا رسول	مریم کا بیٹا مسیح محض ایک رسول کی حیثیت
قد خلت من قبلہ الرسل و	رکھتا ہے۔ اس سے پہلے بھی رسول گزر چکے ہیں۔
امہ صدیقۃ کانا یاکلان	اس کی ماں صدیقہ ہے۔ اور وہ دونوں کھانا کھایا

الطعام کرتے تھے۔

اس مختصر سی آیت کے چھوٹے سے ٹکڑے میں الوہیتِ مسیح کا عقیدہ اس طرح باطل کیا گیا ہے کہ حضرت مسیحؑ، مریمؑ کے بطن سے پیدا ہوئے اور خدا کسی کے بطن سے پیدا نہیں ہوتا۔ اور پھر امہ صدیقہ فرما کر یہ ظاہر کر دیا کہ حضرت مریمؑ نے نہ خود اقنوم ہونے اور نہ اپنے بیٹے کے اقانیم ثلاثہ میں ہونے کا کبھی دعویٰ کیا۔ وہ صدیقہ تھیں ایسی جھوٹی بات کیسے کہہ سکتی تھیں۔ پھر اللہ تعالیٰ تو عام انسانوں کی طرح کھانے پینے کا محتاج نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے یہ دونوں ماں بیٹا کھانا کھایا کرتے تھے، تو یہ اللہ کیسے ہو سکتے ہیں۔ اس آیت کے پڑھنے کے ساتھ ساتھ ہی الوہیتِ مسیح کا عقیدہ بغیر احساسِ دلائل کالعدم ہو جاتا ہے۔

سیاسی نظریات

قرآنی نظریاتِ سیاست نہایت واضح اور قابلِ عمل ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ قیامِ امن وامان اور عدل وانصاف کا واحد ذریعہ بھی ہیں۔ آج دنیا دو مرتبہ جنگ کی بھٹی میں گزرنے کے بعد بھی جنگی خطرات سے دوچار ہے۔ اور افق پر جنگ کے کالے کالے بادل تیسری مرتبہ پھر نمودار ہونے شروع ہو گئے ہیں جس کی وجہ کوئی ڈھکی چھپی ہوئی نہیں ہے۔ انسانیت مختلف ازم میں بٹ کر رہ گئی ہے۔ اور ہر گروہ دوسرے سے گوئے سبقت لے جانے کا خواہاں ہے۔ اس سیاسی تفوق کی خواہش نے انسان کو بالکل درندہ بنا کر رکھ دیا ہے۔ قانون سازی کے اختیارات انسان نے سنبھال کر اپنے ہم جنسوں کے لیے عرصۂ حیات تنگ کر دیا ہے۔ ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ قرآنِ حکیم ان سیاسی مسائل کا کیا حل تجویز کرتا ہے جنھوں نے انسانیت کو ہلاکت کے گڑھے کے کنارے لا کر کھڑا کر دیا ہے۔ نزولِ قرآن کے وقت بھی انسانیت ان سے ملتے جلتے مسائل سے دوچار تھی۔ کنتم علی شفا حفرۃ من النار فانقذکم منھا (تم آگ کے گڑھے کے بالکل کنارے پہنچ چکے تھے تم کو اللہ تعالیٰ نے اس سے نکالا)

اقتدارِ اعلیٰ

قرآن مجید کے سیاسی نظریات میں اہم ترین اقتدارِ اعلیٰ کا نظریہ ہے۔ اس کی رُو سے اقتدارِ اعلیٰ کسی انسان کے سپرد نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ یہ ظلوم وجہول اتنی بڑی ذمہ داری کا متحمل نہیں ہو سکتا ہے۔ مقتدر

اعلیٰ اسی ذاتِ حقیقی کو قرار دیا گیا ہے، جو نہ صرف خالقِ کائنات ہے بلکہ کائنات کی ربوبیت بھی اسی کے لیے مُسلّم ہے۔ یہی ذات عقائد و اعمال، تدبیر و سیاست، دستور و قانون کا سرچشمہ ہے۔ اقتدارِ اعلیٰ کے لیے قرآن مجید نے نہایت جامع لفظ "ملکوت" استعمال کیا ہے۔ جس کے ذریعے واضح کیا گیا ہے کہ دُنیا کی ہر چیز اللہ ہی کے زیرِ اقتدار ہے من بیدہ ملکوت کل شیئ (وہ کون سی ہستی ہے جس کے زیرِ اقتدار تمام چیزیں ہیں ؟ دوسرے موقع پر مقتدرِ اعلیٰ کی پاکی اور بے عیبی ان الفاظ میں مذکور ہے۔ فسبحٰن الذی بیدہ ملکوت کل شیئ (وہ ذات پاک ہے جس کے زیرِ اقتدار تمام چیزیں ہیں) یہی نہیں کہ روئے زمین ہی کی چیزیں اس کے زیرِ تصرف ہوں بلکہ آسمانوں پر بھی اسی کا حکم جاری و ساری ہے۔ کذٰلک نری ابراھیم ملکوت السّمٰوٰت والأرض (ہم نے اسی طرح ابراہیم (علیہ السلام) کو آسمان اور زمین کے اقتدارِ اعلیٰ کے عجائبات کا نظّارہ دکھایا)

قرآنِ مجید میں اس مقتدرِ اعلیٰ کو مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے۔ ان ناموں کو اسماء الحسنیٰ فرمایا گیا ہے رب العالمین اور رب العرش العظیم اس کے نام ہیں۔ کہیں الملک القدوس، الملک الحق اور ملک الناس کے ناموں سے اسے یاد کیا گیا ہے۔ احکم الحاکمین اور خیر الحاکمین کے الفاظ بھی اسی مقتدرِ اعلیٰ کا اظہار کرتے ہیں۔

قرآن مجید نے مملکت کے لیے " الملک " کا لفظ استعمال کیا ہے۔ رقبہ کے اعتبار سے یہ مملکت نہ صرف ارضی ہے بلکہ مشرق سے مغرب تک اور شمال سے لے کر جنوب تک داخل ہونے کے علاوہ اس میں آسمان اور زمین کے درمیان جو کچھ ہے سب داخل ہے۔ فرمایا ہے : وللّٰہ المشرق والمغرب (مشرق و مغرب اللہ ہی کا ہے) للّٰہ ملک السمٰوٰتِ والارض (زمین اور آسمان کی بادشاہت اللہ ہی کے لیے ہے) اور تبٰرک الذی لہ مُلک السمٰوٰت والارض وَما بینھما (برکت والا ہے وُہ جس کے لیے آسمانوں اور زمین اور ان کے درمیان کی تمام چیزوں کی بادشاہت ہے) اور یہ بادشاہت وقتی اور عارضی نہیں ہے فللّٰہ الاخرۃ والاولیٰ (دُنیا اور آخرت اللہ ہی کے لیے ہے)

الحکم کے لفظ سے قرآن حکیم اسلامی حکومت مراد لیتا ہے۔ حکومت کا حق دار بھی خداوند تعالیٰ ہی ہے ان الحکم الّا للّٰہ (حکومت کسی کا حق نہیں ہے سوائے اللہ تعالیٰ کے) دوسری جگہ

فرمایا ہے لم یکن لہ شریک فی الملک (حق کی حکومت میں کوئی شریک نہیں ہے)

اقتدارِ اعلیٰ کی خصوصیات

قرآن مجید مقتدرِ اعلیٰ کی چند خصوصیات کا بھی ذکر کرتا ہے جو اسے دیگر حکمرانوں سے ممتاز کرتی ہیں۔ ان میں وحدتِ اقتدار، حیاتِ ابدی، قدرتِ کاملہ اور سطوت وجبروت بہت اہم ہیں جن پر قرآن مجید نے بہت زور دیا ہے۔

وحدتِ اقتدار: قرآنی اقتدارِ اعلیٰ کی اہم ترین خصوصیت اس کا واحد ہونا ہے۔ مقتدرِ اعلیٰ ہر حیثیت میں منفرد و یکتا ہے۔ نہ صرف ذاتی بلکہ صفاتی لحاظ سے بھی اس کا کوئی ثانی نہیں ۔ لیس کمثلہ شیٔ (اس کے مانند کوئی بھی چیز نہیں، حکومت و اقتدار صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان الحکم الا للہ (حکومت صرف خداوند تعالیٰ کے لیے ہے) اور پھر اس کی حکومت میں کوئی شریک اور ساجھی نہیں لم یکن لہ شریک فی الملک (کوئی بھی حکومت میں اس کا شریک نہیں)

قرآن حکیم میں وحدتِ اقتدار یا توحید کو بار بار بیان کیا گیا ہے اور اس کی نئی نئی دلیلیں دی ہیں۔ ایک دلیل یہ دی ہے کہ:

وما کان معہ الٰہ اذا لذھب کل الٰہ بما خلق ولعلا بعضھم علیٰ بعض۔	اس کے ساتھ کوئی اور معبود نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو ہر معبود اپنی پیدا کی ہوئی مخلوق کو الگ لے بیٹھتا اور ضرور ایک دوسرے پر چڑھائی کر دیتا۔

دوسری دلیل یہ دی گئی ہے:

لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا۔	اگر آسمان اور زمین میں اللہ کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان دونوں تباہ و برباد ہو گئے ہوتے۔

ان دلائل کے پیش کرنے کے بعد انسان کو تاکید کی جاتی ہے لا تتخذوا الھین اثنین (دو معبود مت بناؤ)

اللہ تعالیٰ کی ذات تمام دُنیاوی رشتوں سے پاک ہے ما اتخذ صاحبۃ ولا ولداً (اللہ تعالیٰ نے نہ بیوی اختیار کی اور نہ اولاد)

حیاتِ ابدی: اقتدارِ اعلیٰ کی ایک اور خصوصیت اس کا غیر فانی ہونا ہے جس کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا، اسی صفت کے اظہار کے لیے قرآن مجید الحی القیوم کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ غیر اسلامی اقتدار میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ وہ آئے دن بدلتا رہتا ہے اور اس میں ابدیت تو درکنار دُنیا بھی کا ساتھ دینے کی سکت نہیں ہے۔ نظامِ عدل میں ہم آہنگی اور یکسانیت پیدا کرنے کے لیے ایسے اقتدار کی ضرورت ہے جو ازابتدا تا انتہا قائم رہے۔ **قرآن مجید ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے اس ضرورت کو** پورا کر دیا۔ اس کے پیش کردہ نظریے کے مطابق اقتدارِ اعلیٰ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اسی سے نظامِ عالم کی بقا اور فنا وابستہ ہے **لله الامر من قبل و من بعد** یہی وجہ ہے کہ اس نظام میں ایک تسلسل اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور اس کے قوانین بالکل اٹل ہیں جن میں کسی قسم کے ردّوبدل کی کوئی گنجائش نہیں۔

قدرتِ کاملہ: ایک خصوصیت جس کی نشان دہی قرآن مجید نے کی ہے۔ وہ اقتدارِ اعلیٰ کی قدرتِ کاملہ ہے۔ اس کی مملکت کی کوئی حد نہیں۔ زمین، آسمان، چاند تارے، جمادات، نباتات اور حیوانات سب پر اسی کا سکّہ چلتا ہے۔ اس کے اختیارات میں کوئی دخل دینے والا نہیں ہے۔ اس نظریہ کو قرآن میں جابجا ان الله علیٰ کُلّ شیءٍ قدیر (بے شک اللہ تعالیٰ تمام چیزوں پر قدرت رکھنے والا ہے) کہہ کر پیش کیا ہے۔ مخلوقات پر اس کی حکمرانی کا یہ عالم ہے کہ **ما من دابة الا ھو آخذ بناصیتھا** (کوئی زمین پر چلنے والا نہیں ہے جس کی چوٹی اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں نہ ہو) فرشتوں کو اس کی تسبیح و تہلیل میں دن رات مشغول رہنے کے سوا کوئی چارہ نہیں اور وہ بغیر اجازت یا حکم کے اُتر نہیں سکتے۔ **ما تتنزل الّا باذن ربّك** (اے نبی! فرشتے تیرے پروردگار کے حکم کے بغیر نہیں اترتے) **تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربّھم** (شبِ قدر میں فرشتے اور روح اپنے پروردگار کی اجازت سے اُترتے ہیں)

قرآن کریم کے اقتدارِ اعلیٰ کو الوہیت کے ساتھ ساتھ ربوبیت کے اختیارات بھی حاصل ہیں وہ خلّاقِ عالم بھی ہے اور اس کا حکمران اور روزی رساں بھی وہی ہے۔ یہ زمین اور آسمان نہ صرف اس کے زیرِ تصرف ہیں۔ بلکہ ان کا پیدا کرنے والا اور اُن کو نیست سے ہست میں لانے والا بھی وہی ہے۔ فرمایا ہے: **الا له الخلق والامر** (خبردار ہو جاؤ کہ پیدا کرنا اور حکومت کرنا اسی کے لیے مخصوص ہے) اس کے اختیارات اسی دُنیا تک محدود نہیں بلکہ اس دُنیا کی تباہی کے بعد بھی **مالك يوم الدين**

ہوگا ۔ اور قیامت کے دن تمام بادشاہوں سے دریافت کرے گا ۔ لمن الملک الیوم (آج بادشاہت کس کی ہے ؟) کس میں یارائے جواب ہوگا کہ اس کا جواب دے تو خود ہی جواب دے گا للہ الواحد القہار ۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کے متعلق مزید بیان کیا گیا ہے کہ حکمرانی میں اپنی مرضی کے مطابق کام کرتا ہے کسی کو اس کے حکم میں چون وچرا کرنے کی مجال نہیں ہے ۔ فرمایا ہے : یحکم ما یرید (جو چاہتا ہے حکم دیتا ہے) اور واللہ یحکم ولا معقب لحکمہ (اللہ تعالیٰ حکم دیتا ہے کوئی اس کے پیچھے ڈالنے والا نہیں ہے)

سطوت وجبروت بھی قرآنی اقتدار اعلیٰ کی ایک نمایاں خصوصیت ہے ۔ قرآن کی رُو سے اللہ تعالیٰ کی بالادستی مُسلّم ہے ۔ وہ سب سے بزرگ وبرتر ہے ۔ کوئی دوسرا اس کے مدِ مقابل نہیں انہ ھو العلی الکبیر (وہی سب سے بلند و بزرگ ہے) اس کی ذات میں جملہ قوتیں جمع ہیں ۔ ان القوۃ للہ جمیعاً (بے شک سب قوت اللہ ہی کے لیے ہے) اور ایک جگہ فرمایا : ان ربک ھو القوی العزیز (بے شک تیرا رب قوت والا اور غالب ہے) وہ اپنے بندوں پر مکمل غلبہ رکھتا ہے ۔ ھو القاھر فوق عبادہ ۔ حتیٰ کہ جس فرد یا قوم کو عزت دے کوئی اسے ذلیل نہیں کر سکتا ۔ اور جسے ذلیل کرے تو اسے عزت دینے والا کوئی نہیں ۔ وان یمسسک اللہ بضر فلا کاشف لہ الا ھو وان یردک بخیر فلا راد لفضلہ (اگر خدا تجھے کوئی تکلیف پہنچائے تو اس تکلیف کا سوائے اس کے اور کوئی دُور کرنے والا نہیں اور اگر تجھے بھلائی پہنچانے کا ارادہ کرے تو اس کے فضل کو کوئی ہٹانے والا نہیں ۔ قوموں کا عروج وزوال بھی اس کے رحم وغضب پر منحصر ہے ۔ اذا اراد اللہ بقوم سوءًا فلا مرد لہ ومالھم من دونہ من والٍ (جب اللہ تعالیٰ کسی قوم کے ساتھ بُرائی کا ارادہ کرتا ہے تو کوئی اس کا دفع کرنے والا نہیں ہے اور اس کے سوا کوئی ان کا کارساز نہیں ہے ۔

کائنات

ساری کائنات کا خالق اللہ تعالیٰ ہے ۔ کائنات کی تخلیق میں اسے کسی قسم کی دقّت یا تکلیف محسوس نہیں ہوئی ۔ وہ خود فرماتا ہے کہ ما مسنا من لغوب (ہمیں کسی قسم کی تکان نہیں ہوتی)

صرف لفظ کُنْ کے کہہ دینے سے چیزیں پیدا ہوگئیں۔ واذا قضی امراً فانما یقول لہ کُن فیکون (جب وہ کسی کام کا ارادہ کرلیتا ہے تو صرف یہ کہہ دیتا ہے کہ ہوجا تو وہ ہوجاتا ہے) اس تخلیق میں اس کی اپنی مرضی کے سوا کسی کو دخل حاصل نہیں یخلق ما یشآءُ اس کی شان ہے۔ صرف اس نے کائنات کو پیدا ہی نہیں کیا۔ بلکہ جیسے کہ نیست سے ہست میں لانے والا وہی ہے اسی طرح ہست سے نیست کرنے والا وہی ہوگا۔ اللہ یبدؤُ الخلق ثم یعیدہ ثم الیہ ترجعون (اللہ تعالیٰ ہی مخلوق کو اوّل بار پیدا کرتا ہے پھر اسے دوبارہ پیدا کرتا ہے۔ پھر تم سب اس کی طرف لوٹائے جاؤ گے) زمین و آسمان اور ان کے درمیان کی تمام چیزیں اسی کی بنائی ہوئی ہیں۔ چھ دن میں زمین و آسمان بن کر تیار ہوگئے خلق السّمٰوٰت والارض فی ستۃ ایّام۔ صرف زمین کی تخلیق پر دو دن لگے خلق الارض فی یومین۔ زمین پر پہاڑ بنانے اور نباتات کے اگانے میں صرف چار دن صرف ہوئے۔

انسان

زمین کو حضرتِ انسان کے لیے قیام گاہ قرار دیا ہے۔ تاکہ وہ ایک مقررہ وقت تک اس کی چیزوں سے تمتع حاصل کرسکے۔ ولکم فی الارض مستقر ومتاع الی حین۔ زمین ہی سے وہ پیدا ہوا ہے، وہیں مرے گا اور اسی زمین سے دوبارہ زندہ کیا جائے گا۔ فیہا تحیون وفیہا تموتون ومنہا تخرجون (زمین ہی میں زندگی بسر کروگے اور اسی میں مروگے اور اسی میں سے دوبارہ نکالے جاؤ گے) انسان کی ساخت مٹی کی ہے وہ اگرچہ نحیف و نزار پیدا کیا گیا ہے۔ خلق الانسان ضعیفا لیکن جسمانی لحاظ سے حسن و جمال کا وہ پتلا ہے۔ ایک جگہ فرمایا ہے کہ وصوّرکم فاحسن صورکم (اللہ تعالیٰ نے تمھاری صورتیں بنائیں اور اچھی صورتیں بنائیں)

دوسری جگہ ارشاد ہوا: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (ہم نے انسان کو بہتر سے بہتر ساخت کا پیدا کیا ہے) اس کے علاوہ اسے دیگر مخلوقات پر فوقیت عطا فرمائی ہے: ولقد کرّمنا بنی آدم وحملنٰہم فی البر والبحر ورزقنٰہم من الطیّبٰت وفضّلنٰہم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا (ہم نے بنی آدم کو فضیلت دی اور ان کو خشکی اور دریا میں

ہم اُٹھائے پھرے اور ان کو عمدہ عمدہ چیزوں سے رزق دیا اور ان کو بہت سی مخلوقات پر فضیلت دی)
انسان کو اللہ تعالیٰ نے نیک و بد میں تمیز کرنے کی صلاحیت عطا فرمائی ہے۔ اسی لیے دیگر مخلوقات کے مقابلے میں اس کے اختیارات وسیع ہیں۔ یہ اس کے اختیارات میں داخل ہے کہ انسان چاہے تو اللہ کا فرماں بردار بندہ بنے یا وہ چاہے تو نافرمان بن جائے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: انا ھدینٰہ السبیل اما شاکراً و اما کفوراً (بے شک ہم نے انسان کو نیکی اور بدی کے راستے دکھلا دیے ہیں۔ اب وہ یا تو شکر گزار بن سکتا ہے یا ناشکرا) ایک جگہ اور ہے کہ وھدینٰہ النجدین (ہم نے نیکی و بدی کی دونوں راہیں اسے دکھلا دی ہیں۔ خیر و شر میں تمیز اس کو الہام کے ذریعے سکھلائی گئی ہے فالھمھا فجورھا وتقوٰھا (انسان کے دل میں گناہ اور پرہیزگاری ڈال دی گئی ہے) انسان کی یہی عظمت تھی جس کے پیش نظر اسے خلیفۃ اللہ فی الارض بنایا گیا۔ اس کے اس تقرر پر ملائکہ نے ان الفاظ میں احتجاج کیا: اتجعل فیھا من یفسد فیھا ویسفک الدماء (کیا آپ روئے زمین میں ایسی مخلوق کو خلافت عطا فرمائیں گے جو فتنہ و فساد برپا کرے گی اور خون ریزی کرے گی) لیکن جب انسان اور فرشتوں کی علمیت اور صلاحیت کا مقابلہ ہوا تو فرشتوں کو شکست ہوئی۔

دُنیا نے انسانوں کے بہت سے درجے مقرر کر دیے ہیں۔ ادنیٰ اور اعلیٰ کی تفریق پیدا کر دی ہے لیکن قرآن مجید نے انسانوں کی دو ہی قسم کی گروہ بندی کی ہے۔ ایک مومن اور دوسرا کافر۔ حسب و نسب، مال و دولت کے ذریعے باہمی امتیاز کو مہمل قرار دیا گیا ہے۔ شریف ترین انسان قرآن مجید کی رو سے وہ ہے جو خداوند تعالیٰ سے سب سے زیادہ ڈرتا ہو۔ جو لوگ قرآن کی بتلائی ہوئی چند باتوں کا اقرار کر لیتے ہیں۔ وہ مومنین کے زمرے میں داخل ہو جاتے ہیں۔ وہ کیا باتیں ہیں جن کو مان لینے کا مطالبہ کیا ہے۔ وہ قرآن ہی کے الفاظ میں سنیے:

اٰمن الرسول بما اُنزل الیہ	جو کتاب رسول اللہ پر نازل ہوئی، اس
من ربہ والمؤمنون ۰ کلٌ	پر رسول اللہ خود اور دیگر تمام مومنین ایمان
اٰمن باللہ وملٰئکتہٖ وکتبہ	لائے ہیں۔ ان مسلمانوں میں سے ہر ایک
ورسلہ لانفرق بین احد	اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں
من رسلہ وقالوا سمعنا	پر اور اس کے بھیجے ہوئے پیغمبروں پر ایمان

واطعنا غفرانك ربنا و	لایا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ ہم پیغمبروں کی
الیك المصیر ۔	حقانیت میں کوئی فرق نہیں سمجھتے۔ وہ کہتے
	ہیں کہ خداوندا ہم نے تیرے احکامات سُنے،
	ہم ان کی اطاعت کرتے ہیں تو ہمیں بخشش
	دے۔ ہم سب کو تیرے ہی پاس لوٹ کر جانا ہے

لیکن صرف زبان سے ایمان لانا کافی نہیں ہے بلکہ ایمان کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے جب اس کے ذریعے انسان میں ثبات قدمی کی صفاتِ حمیدہ پیدا ہو جائیں۔ اس امر کی طرف قرآن مجید نے اس طرح اشارہ کیا ہے:

احسب الناس ان یترکوا ان	کیا لوگ اس خام خیالی میں مبتلا ہیں کہ وہ صرف
یقولوا اٰمنا وھم لا یفتنون ٥	اس بات کے کہہ دینے پر کہ ہم ایمان لائے چھوڑ
	دیے جائیں گے اور ان کی آزمائش نہیں کی جائے گی۔

قرآن کریم نے مومنین کی بلند کرداری اور اعلیٰ خلقی پر بہت زور دیا ہے۔ اس کے حصول کے لیے چند قانونی پابندیاں بھی عائد کی ہیں اور زیادہ تر اخلاقی بندشوں میں اُنھیں جکڑ دیا گیا ہے۔ توحید کے ذریعے ان میں ریاکاری اور نمائش کو بیخ و بُن سے اکھاڑ پھینکا گیا ہے۔ ان مومنین کی پہچان یہ بتلائی کہ جب اللہ کا نام لیا جاتا ہے۔ تو ان کے دل کانپ اُٹھتے ہیں۔ جب قرآنی آیات تلاوت کی جاتی ہیں تو اُن کے ایمان میں اضافہ کا باعث بنتی ہیں۔ مومنین اپنے پروردگار پر بھروسہ کرتے ہیں، نماز پابندی سے پڑھتے ہیں اور اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں (سورۂ انفال) جہاد و ہجرت کو مومنین کی علامت بتلایا گیا ہے۔ ان کے علاوہ جو لوگ مہاجرین کو پناہ دینے والے اور مہاجرین کی مدد کرنے والے ہیں۔ اُنھیں بھی مومنین کے زمرے میں داخل کیا گیا ہے۔ فرمایا ہے:

والذین اٰمنوا وھاجروا وجاھدوا	جو لوگ ایمان لائے اور اُنھوں نے ہجرت کی
فی سبیل اللہ والذین اٰووا و	اور راہِ خدا میں جہاد کیا اور جنھوں نے مسلمانوں
نصروا اولٰئك المؤمنون حقا۔	کو پناہ دی۔ اور ان کی مدد کی، وہی سچے
	مومن ہیں ۔

خلافت

مومنین خلافتِ ارضی کے مستحق ہیں۔ اللہ کی ہمیشہ یہ سنّت رہی ہے کہ اپنے نیک بندوں ہی کو اپنی نیابت کے فرائض سپرد کرتا ہے:

وعد اللہ الذین اٰمنوا منکم و	اللہ تعالیٰ نے مومنین اور نیکوکاروں سے یہ
عملوا الصلحٰت لیستخلفنّھم	وعدہ کیا ہے کہ وہ ان کو زمین میں حاکم بنائے
فی الارض کما استخلف الذین	گا جس طرح کہ تم سے پہلے لوگوں کو خلافت
من قبلکم۔	تفویض کی۔

جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے کہ اقتدارِ اعلیٰ اللہ کے پاس ہے۔ لیکن انسان کو اس نے خلافت سے سرفراز فرمایا ہے۔ ان الارض للہ یورثھا من یشاء من عبادہ (زمین اللہ ہی کی ہے وہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے وارث بنا دیتا ہے) اس وارثت کے متعلق بھی وضاحت کر دی گئی ہے ان الارض یرثھا عبادی الصالحون (زمین کی خلافت کے وارث صرف میرے نیک بندے ہی ہیں)

فرائض

عوام کے دنیاوی مفادات اور دینی مصالح کا خیال رکھنا اس خلافت کے فرائض میں داخل ہے۔ فتنہ و فساد کا انسداد، عدل و انصاف کا قیام، معاشرے کی اصلاح، قانونِ الٰہی کی حفاظت اور اس کا اجراء باغیوں کی سرکوبی خلافت کے فرائض ہیں۔ اب ہم ان میں سے ایک ایک فریضہ سے الگ الگ بحث کرتے ہیں۔

۱۔ **قیامِ امن**: خلافتِ ارضی کے فرائض میں اہم ترین فریضہ امن و امان کا قیام ہے۔ جس کے بغیر صحیح معنوں میں حکومت کا تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا۔ قرآن مجید میں مختلف طریقوں سے امن کی اہمیت بیان ہوئی ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام بڑے مہتم بالشان پیغمبر تھے۔ بنائے کعبہ اور آبادیٔ مکّہ کے فرائض کی انجام دہی کے بعد اس شہر کے لیے جو دعا کرتے ہیں وہ یہ ہے: رب اجعل ھذا البلد اٰمنا وارزق اھلہ من الثمرات (خداوندا! اس شہر کو امن کی جگہ بنا دے اور اس کے باشندوں کو میوہ جات کے ذریعے روزی دے) اس کے علاوہ بنی اسرائیل سے جن باتوں کا عہد لیا گیا ان میں ایک یہ بھی تھی:

لا تسفکون دمائکم (کہ تم خونریزی نہیں کروگے) اکثر و بیشتر انبیائے کرام جو وقتاً فوقتاً بنی نوع انسان کی ہدایت پر مامور ہوئے ان کی بنیادی تعلیم یہی تھی۔ مثلاً صالح علیہ السلام قوم ثمود کو اللہ کی عطا کردہ نعمتوں کے گنوانے کے بعد ان سے اس چیز کا مطالبہ کرتے ہیں لا تعثوا فی الارض مفسدین (دیکھو اکم از کم یہ کرو کہ روئے زمین میں فساد نہ برپا کرتے پھرو) اہل مدین کو بھی حضرت شعیب علیہ السلام نے جہاں بہت سی چیزوں سے منع فرمایا، وہاں فتنہ و فساد پھیلانے کی شدید ممانعت کی۔ حضرت شعیبؑ کی تعلیمات کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن حکیم کی تین سورتوں۔ سورۂ ہود، سورۂ شعرا اور سورۂ عنکبوت میں لا تعثوا فی الارض مفسدین کے الفاظ دہرائے گئے ہیں۔

اس کے علاوہ قرآن مجید میں فتنہ کو قتل سے زیادہ سخت جرم قرار دیا گیا ہے۔ فرمایا ہے: الفتنة اشد من القتل۔ اور جہاد کا وجوب اس وقت تک مسلمانوں پر ہے۔ جب تک کہ فتنہ بیخ و بُن سے ختم نہ ہو جائے۔ قاتلوھم حتی لا تکون فتنة ویکون الدین کله لله (ان کافروں سے جنگ جاری رکھو حتیٰ کہ فتنہ و فساد برائے نام بھی باقی نہ رہ جائے اور دین خالصتاً اللہ ہی کے لیے ہو جائے) مفسدین کے لیے قرآن مجید میں بے شمار مواقع پر وعید آئی ہے۔ کئی جگہ فساد برپا کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ مفسدین کی حرکات کی پردہ دری کر کے مُسلمانوں کو ایسا کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ فرمایا ہے: سعی فی الارض لیفسد فیھا ویھلك الحرث والنسل (وہ کوشش کرتا ہے کہ روئے زمین پر فساد برپا کرے۔ کھیتی باڑی اور نسل کو تباہ و برباد کردے)

یہ بھی فرمایا ہے کہ مفسدین کے منصوبے خاک میں مل کر رہتے ہیں اور کبھی اُنھیں کامیابی کا منہ دیکھنا نصیب نہیں ہوتا۔ ان اللہ لا یصلح عمل المفسدین (اللہ تعالیٰ مفسد لوگوں کے کام نہیں بننے دیتا) بلکہ ایک سے زیادہ موقعوں پر فتنہ پردازوں کو اللہ کی محبت سے محروم قرار دیا گیا ہے۔ ان اللہ لا یحب المفسدین (اللہ تعالیٰ مفسدوں کو دوست نہیں رکھتا)۔

قرآن کریم میں چند ہی جرائم کی سزائیں بیان کی گئی ہیں۔ ان میں باغیوں اور مفسدوں کے لیے شدید ترین سزا تجویز ہوئی ہے۔ فرمایا ہے:

انما جزاء الذین یحاربون اللہ	ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول
ورسوله ویسعون فی الارض	سے جنگ کرتے ہیں اور روئے زمین پر فتنہ و فساد

فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او	برپا کرتے پھرتے ہیں یہ ہے کہ وہ قتل
تقطع ایدیھم وارجلھم من	کر دیے جائیں یا ان کو پھانسی پر لٹکایا
خلاف او ینفوا من الارض ۔	جائے یا مخالف طرف کے ہاتھ پیر کاٹ
	لیے جائیں یا ان کو جلاوطن کر دیا جائے ۔

۲۔ قیام عدل: اسلامی خلافت کا دوسرا فریضہ عدل و انصاف کا قائم کرنا ہے خلیفہ کو فصلِ خصومات نیز دیگر امورِ مملکت کی انجام دہی میں غیر جانب دار رہنا چاہیے۔ قرآن مجید میں انصاف کرنے کا صریح حکم دیا گیا ہے۔ فرمایا ہے: ان اللہ یامر بالعدل (اللہ تعالیٰ تمھیں انصاف کرنے کا حکم دیتا ہے) دوسری جگہ حکم دیا ہے: و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (جب تم لوگوں کے جھگڑوں کا فیصلہ کرو تو انصاف سے کیا کرو) یہی نہیں بلکہ خلیفہ کو تاکید کی گئی ہے کہ انصاف میں اپنی خواہشات کو دخل نہ دیں۔ ذاتی عناد اور دشمنی کے باعث انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ لا یجرمنکم شنان قوم علیٰ ان لا تعدلوا اعدلوا ھو اقرب للتقویٰ (کسی قوم کی دشمنی تمھیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم انصاف نہ کرو۔ انصاف ہر حال میں کرو۔ انصاف تقویٰ سے بہت قریب ہے) حتیٰ کہ یہودِ مدینہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایذا رسانی میں کون سا دقیقہ اُٹھا رکھا تھا۔ یہاں تک کہ متعدد بار قتل کرنے کے منصوبے بھی بنائے۔ ان تمام چیزوں کے باوجود آپ کو حکم دیا گیا: ان حکمت فاحکم بینھم بالقسط ان اللہ یحب المقسطین (اگر آپ یہود کے معاملات کا فیصلہ کریں تو انصاف کے ساتھ کریں (اس بات کو ذہن میں رکھیں کہ اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔

قرآنی تعلیمات کی یہ خصوصیت ہے کہ جب کسی مہتم بالشان کام کا حکم دیا جاتا ہے تو اس حکم کی عدم تعمیل میں جو قباحتیں مضمر ہوتی ہیں ان کو بھی بیان کر دیا جاتا ہے تاکہ اس حکم کی پیروی کرنے کے فوائد اور اس کی خلاف ورزی کرنے کے نقصانات دونوں نظروں کے سامنے رہیں۔ یہی حال عدل کا ہے۔ قرآن مجید نے عدل کی تاکید کی اور اس کے فوائد گنوائے تو ظلم کے مضر اثرات کی بھی نشان دہی کی تاکہ انسانی طبائع عدل کی طرف راغب اور ظلم سے متنفر ہو جائیں۔ ظلم کے متعلق کئی جگہ قرآن مجید میں اس بات سے مطلع کیا گیا ہے کہ ظالم گمراہ ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ہدایت و

رہنمائی سے وہ محروم ہوتا ہے۔ کبھی واللہ لا یہدی القوم الظالمین فرمایا اور کہیں ان اللہ لا یہدی القوم الظٰلمین ارشاد ہوا ہے۔ ظاہر ہے جو قوم یا فرد ہدایت الٰہی سے محروم ہوں گے ان کا زیادہ دن تک برسر اقتدار رہنا امر محال ہے۔ یہی نہیں کہ اللہ تعالیٰ ظالموں کو ہدایت سے محروم رکھتا ہے۔ بلکہ وہ ظالموں کو اور بھی کفر و معصیت میں مبتلا ہو جانے کے مواقع فراہم کر دیتا ہے۔ ویضل اللہ الظالمین (اللہ تعالیٰ ظالموں کو گمراہ کر دیتا ہے) جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ظالم حکام کھلی گمراہی میں مبتلا ہو جاتے ہیں بل الظالمون فی ضلٰل مبین اور نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ وہ بالکل بے یار و مددگار اور بغیر کسی مونس و غم خوار کے رہ جاتے ہیں۔ الظالمون مالھم من ولی ولا نصیر (ظالم لوگوں کا نہ کوئی دوست ہوتا ہے اور نہ مددگار) اور وہ اللہ تعالیٰ کی لعنت کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ لعنۃ اللہ علی الظالمین۔ حالتِ نزع میں ان کی جو حالت ہوتی ہے اس کو قرآن کے الفاظ میں ہی سنیئے:

ولو تری اذا الظالمون فی غمرات الموت والملٰئکۃ باسطوا ایدیھم اخرجوا انفسکم الیوم تجزون عذاب الھون۔	کاش تُو ظالموں کو اس وقت دیکھے کہ موت کی بے ہوشی ان پر طاری ہو اور فرشتے ان کی طرف اپنے ہاتھ بڑھا رہے ہوں۔ کہ اپنی جانیں نکالو۔ آج تم کو ذلّت کے عذاب کی سزا دی جائے گی۔

اس عذاب کو جو ظالموں کو دیا جائے گا قرآن نے مختلف مواقع پر مختلف الفاظ میں بیان کیا ہے۔ کہیں عذاب الھون کہا گیا ہے کہیں عذابا نکرا (بُرا یا سخت عذاب) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ایک موقع پر عذاب الخلد (دوامی عذاب) بھی آیا ہے۔ عذاب الیم۔ عذاب کبیر اور عذاب عظیم بھی فرمایا گیا ہے۔ ظالموں کے بارے میں غالباً سب سے زیادہ دل ہلا دینے والی آیت یہ ہے:

انا اعتدنا للظالمین ناراً احاط بھم سرادقھا وان یستغیثوا یغاثوا بماء کالمھل یشوی الوجوہ	منکروں کے لیے ہم نے ایسی آگ تیار کر رکھی ہے جس کی قناتیں اُن کو چاروں طرف سے گھیر لیں گی اور اگر فریاد کریں گے تو جس پانی

بئس الشراب وساءت مرتفقا۔ سے ان کی فریاد رسی کی جائے گی وہ پگھلے ہوئے تانبے کی طرح ہوگا منہ کو بھون ڈالے گا۔ بُرا پانی ہے اور آرام کے اعتبار سے بُری جگہ ہے۔

ان آیات کے علاوہ قرآن کریم میں اور بھی آیتیں ہیں جن میں ظالموں کے عبرت ناک انجام، ان کی حسرت و ندامت، بے بسی اور بے کسی کی جیتی جاگتی تصویر کھینچی گئی ہے۔

عدل و انصاف کا قیام صرف حکمران ہی پر فرض نہیں ہے بلکہ عوام سے بھی حکومت الٰہیہ میں یہ توقع رکھی جاتی ہے کہ وہ اس سلسلہ میں حکومت کے ساتھ تعاون کریں گے۔ مجرمین کو کیفر کردار تک پہنچانے کے لیے شہادت چھپانے کی ہرگز کوشش نہ کریں گے۔ خواہ اس شہادت کی وجہ سے ان کے والدین اور دیگر قریبی اعزہ ہی کیوں نہ متاثر ہوتے ہوں۔ یہی نہیں بلکہ خود اپنی جان کی پروا نہ کرکے انھیں صحیح شہادت دینا چاہیے۔ فرمایا ہے کہ کونوا قوامین بالقسط شہداء للہ ولو علی انفسکم او الوالدین والاقربین (اے مسلمانو! تم خُدا کے لیے انصاف کے ساتھ گواہی دینے کے لیے کھڑے ہوجایا کرو خواہ یہ گواہی تمھارے یا تمھارے والدین اور تمھارے اعزا ہی کے خلاف کیوں نہ ہو) کسی مملکت میں ایسے افراد موجود ہوں تو ظاہر ہے کہ عدل و انصاف کا کام کتنا آسان ہوجائے گا۔ گواہی چھپانے والے کو گنہ گار بتلایا گیا ہے۔ من یکتمھا فانہ اثم قلبہ (اور جو شخص شہادت کو چھپائے گا تو یقیناً اس کا دل گنہ گار ہوگا) گواہی کے متعلق اس امر کی بھی تصریح کردی گئی ہے کہ دبی زبان سے باتیں نہ بتلائی جائیں بلکہ نہایت وضاحت کے ساتھ دلیرانہ طور پر بیان دیا جائے اور نہ گول مول بات کرکے ہی معاملات پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی جائے ان تلوا او تعرضوا فان اللہ کان بما تعملون خبیرا (تم اگر دبی زبان سے گواہی دوگے یا روگردانی کروگے تو جان لو کہ اللہ تعالیٰ تمھارے اعمال کی خبر رکھتا ہے) ایک موقع پر گواہی چھپانے والے کو بدترین ظالم کہا گیا ہے۔ کیونکہ گواہی کی بددیانتی یا بزدلی ظلم کا سب سے بڑا سبب ہوتا ہے۔ من اظلم ممن کتم شہادۃ عندہ من اللہ (اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہوسکتا ہے جس نے اس گواہی کو چھپایا ہو جو اللہ کی طرف سے اس پر واجب تھی) ان یکن غنیا او

فقیرا فاللہ اولیٰ بھما۔

قرآن مجید گواہوں کو تسلّی دیتا ہے کہ انھیں صحیح گواہی دینے کے باعث کسی کے مالی نقصانات کی فکر دامن گیر نہ ہونی چاہیے کیونکہ امیر یا غریب کو اگر نقصان پہنچے بھی تو ان کا خیر خواہ فی الحقیقت اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اس لیے یہ سمجھ کر کہ کسی غریب کو سچی شہادت کی وجہ سے نقصان پہنچ جائے گا شہادت کو چھپانا غلط ہے۔

اسلامی حکومت میں غیر مسلموں کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ عدالتی معاملات میں اپنے شخصی قوانین کے ذریعے فیصلہ کرانے کے لیے اپنے ہم مذہبوں کو جج مقرر کریں۔ لیکن کوئی غیر مسلم اگر اسلامی حکومت ہی سے فیصلہ کرانے پر مصر ہو تو حکومت ان کے مقدمات کا فیصلہ کر دے گی۔ لیکن انصاف ہر حالت میں اس کے پیشِ نظر رہے گا۔ سورۂ مائدہ کی ۴۶ سے ۵۰ تک آیتیں اس بات کی طرف دلالت کرتی ہیں۔

۳۔ اصلاحِ معاشرہ: خلافت کا ایک اور فرض اصلاحِ معاشرہ ہے۔ جس معاشرے میں امن وامان ہو اور عدل وانصاف کی سختی سے پابندی کی جاتی ہو۔ وہ بہت حد تک سدھرا سدھرایا معاشرہ ہوگا۔ لیکن قرآن مجید مزید اصلاح کا مطالبہ کرتا ہے۔ وہ اسلامی مملکت میں بسنے والوں میں اخوت ومساوات کے تعلقات دیکھنا چاہتا ہے۔ لیکن ان تعلقات کے قیام کے لیے محض پند ونصائح پر اکتفا نہیں کرتا ہے بلکہ باہمی تنازعات کی جتنی بھی جڑیں ہیں ان میں سے ایک ایک کو کاٹ کر پھینک دیتا ہے۔ اتحاد کی راہ میں باہمی قتل وغارت گری معاشرے کے نظام کو درہم برہم کر کے رکھ دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے قتل کو بدترین گناہ قرار دیا ہے اور قتل کی جتنی بھی قسمیں ہوتی ہیں۔ ان سب کی الگ الگ ممانعت کر دی ہے۔ ایک موقع پر فرمایا ہے لا تقتلوا انفسکم (اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) گویا ایک شخص کا دوسرے کو قتل کرنا خودکشی کے مترادف ہے۔ ایک جگہ اور ہے کہ لا تقتلوا النفس التی حرم اللہ الا بالحق (جس جان کو اللہ تعالیٰ نے محترم کیا ہے اسے ناحق قتل نہ کرو) اہلِ عرب فقر وفاقہ کے ڈر سے اولاد کو قتل کر دیا کرتے تھے اس حرکتِ بد سے بھی منع کیا کہ لا تقتلوا اولادکم خشیۃ من املاق (اپنی اولاد کو محتاجی کے ڈر سے قتل نہ کرو)۔ قتلِ اولاد کو گناہِ کبیرہ قرار دیا گیا ہے ان قتلھم کان خطأً کبیراً (اولاد کا قتل بہت بڑا گناہ ہے) عرب کے

بعض قبائل میں حفظِ ناموس کی خاطر دختر کشی بھی عام تھی۔ اس سے نہایت عمدہ طریقے سے باز رہنے کی تلقین کی گئی ہے۔ فرمایا ہے کہ قیامت کے دن ان بے گناہ مقتول بچیوں سے سوال کیا جائے گا بای ذنب قتلت (کہ تم کس گناہ میں قتل کی گئی تھیں؟ مسلمان کے مسلمان کو قتل کرنے کے متعلق شدید وعید ہے: من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جھنم خالدا فیھا وغضب اللہ علیہ ولعنہ واعد لہ عذابا عظیما (جو کسی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کرے گا اس کی سزا دوزخ ہے وہ ہمیشہ اس میں رہے گا اور اس پر غضب ہوگا اور اس پر لعنت ہوگی اللہ نے اس کے لیے بڑا بھاری عذاب تیار کیا ہے)

قرآن مجید کی اگرچہ بنیادی تعلیم یہ ہے کہ افراد اپنی آزادی معاشرے کی اصلاح پر قربان کردیں لیکن اس کے ساتھ انسانی فطرت کے پیش نظر قتل کا قصاص لینے کی نہ صرف اجازت دی گئی ہے، بلکہ اسے فرض قرار دیا گیا ہے یایھا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی (اے ایمان والو! تم پر مقتول کے خون کا بدلہ لینا فرض کر دیا گیا ہے) ایک اور موقع پر قصاص کو زندگی کا ذریعہ بتلایا ہے ولکم فی القصاص حیوۃ یااولی الالباب (اے عقل مندو! تمھارے لیے قصاص میں زندگی ہے) دوسری طرف انسداد خون ریزی کے خیال سے فردِ واحد کے قتل کو پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیا ہے۔ فرمایا ہے:

من قتل نفسا بغیر نفس فکانما قتل الناس جمیعا و من احیاھا فکانما احیا الناس جمیعا۔	جس شخص نے کسی دوسرے شخص کو بغیر کسی جان کے بدلے قتل کیا گویا اس نے تمام انسانوں کو قتل کر ڈالا اور جس نے کسی ایک شخص کو موت سے بچا لیا گویا اس نے پوری انسانیت کو بچا لیا۔

ان تمام اخلاقی بندشوں اور عذابِ اُخروی کی تہدید کے باوجود کوئی شخص قتل کا ارتکاب کر ہی بیٹھے تو قتل کی سزا بھی تجویز کی گئی ہے النفس بالنفس جان کے بدلے جان لی جائے گی اور اس میں چھوٹے بڑے، امیر و غریب، شاہ و گدا، آزاد اور غلام کی تمیز نہیں کی جائے گی۔ الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی لیکن مقتول کے ورثا کو یہ حق دیا گیا ہے کہ وہ قاتل سے فدیہ لے کر یا بغیر فدیہ ہی کے معاف کر دیں۔ اس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت بتلایا ہے۔ ذلک تخفیف من ربکم و رحمۃ (یہ کمی ہے تمھارے رب کی جانب سے اور رحمت ہے) قاتل سے فدیہ لے کر یا بغیر فدیہ کے درگزر کرنے کی بھی ترغیب دی گئی ہے۔ فرمایا ہے کہ ایسا کرنا تمام گناہوں کا کفارہ بن جاتا ہے مقتول کے ورثا دیت پر رضامند ہو جائیں تو قاتل کو چاہیے کہ دیت کی ادائیگی میں لیت و لعل سے کام نہ لے اور

نہایت حسن و خوبی کے ساتھ اس کی ادائیگی کر دے۔ حکم دیا ہے:

فمن عفی لہ من اخیہ شیئ فاتباع بالمعروف واداء الیہ باحسان	پھر جس کے لیے اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے۔ پس اس کو خوبی کے ساتھ پیروی کرنا ہے۔ اور اس کو خوبی کے ساتھ دیت ادا کرنا ہے۔

پھر مقتول کے ورثا کو بھی تنبیہ کی گئی ہے کہ دیت وصول کرنے کے بعد قاتل کو پریشان نہ کریں اور اگر ایسا کریں گے تو وہ دردناک عذاب کے مستحق ہوں گے فمن اعتدیٰ بعد ذلک فلہ عذاب الیم (جو شخص اس کے بعد بھی زیادتی کرے گا تو اس کو دردناک عذاب دیا جائے گا۔)

قتل بالخطا کے متعلق قرآن مجید کا حکم ہے کہ اگر مقتول اسلامی مملکت کا باشندہ ہو تو خواہ مسلم ہو یا کافر، دیت ادا کرنے کے علاوہ کسی مسلمان غلام یا لونڈی کو بھی آزاد کرے۔ کسی کے پاس مسلمان غلام یا لونڈی نہ ہوں یا ان کی مقدرت نہ رکھتا ہو تو لگاتار دو مہینے کے روزے رکھے۔ اگر مقتول دارالکفر کا رہنے والا مسلمان ہو تو ایسی صورت میں دیت دینے کی ضرورت نہیں البتہ مسلمان غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا یا بصورت دیگر دو ماہ لگاتار روزے رکھنا ضروری ہے۔

قرآن کریم نے مارپیٹ اور جھگڑوں میں جو چوٹیں آ جاتی ہیں ان میں بھی قصاص لینے کا حکم ہے فرمایا ہے کہ والجروح قصاص (کہ زخموں کا بھی بدلہ ہوا کرتا ہے)

قتل کی یہ تمام سزائیں یا دیت کی لین دین خلیفہ یا اس کے نائب کی زیر نگرانی انجام پائیں گی۔

معاشرے کے نظام کو تباہ و برباد کر دینے والی دوسری چیز بغاوت، لوٹ مار اور ڈاکہ ہے۔ جن کی وجہ سے اصلاح کی تمام کوششیں رائیگاں ہو جاتی ہیں۔ قرآن مجید اسلامی حکومت کو ایسے لوگوں سے نپٹنے کے لیے، وسیع اختیارات دیتا ہے اور ان کے لیے سخت سے سخت سزائیں تجویز کرتا ہے۔ فرمایا ہے:

انما جزاؤ الذین یحاربون اللہ و رسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا من الارض۔	ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلانے کے لیے بھاگے بھاگے پھرتے ہیں۔ بس یہی ہے کہ وہ قتل کر دیے جائیں یا سولی پر چڑھا دیے جائیں یا ان کے ہاتھ پاؤں آمنے سامنے کے کاٹ دیے جائیں یا انھیں جلاوطن کر دیا جائے۔

سربراہِ مملکت کو ڈاکوؤں وغیرہ کے لیے ان چار میں سے کوئی ایک سزا دینے کا اختیار ہے (۱) قتل (۲) پھانسی (۳) ہاتھ پیر کاٹنا (۴) جلاوطنی۔ یہ باغی اگر اسلامی حکومت کی فوج کشی سے پہلے ہی تائب ہو کر ہتھیار ڈال دیں، تو انھیں کوئی سزا نہیں دی جائے گی۔

الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیھم فاعلموا ان اللہ غفور رحیم۔	اگر تمھارے ان پر قابو پانے سے پہلے وہ توبہ کرلیں تو یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ بہت بخشنے والا اور بڑا مہربان ہے۔

چوری بھی معاشری نظام کو ابتر کر دیتی ہے۔ جس معاشرے میں چوریاں عام ہوں۔ اس میں کسی اصلاحی شش کا بار پانا ممکنات میں سے نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چند جرائم جن کی سزا قرآن مجید نے بتلائی ان سے ایک چوری بھی ہے۔ چوری کی سزا یہ بتلائی گئی ہے کہ:

والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزآءً بما کسبا نکالاً من اللہ۔	چور خواہ مرد ہو یا عورت ہو ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔ یہ بدلہ ہے اس چیز کا جو انھوں نے کیا اور اللہ کی طرف سے سزا ہے۔

کتنی رقم کے چرانے کو ہم سرقہ کہیں۔ یہ چیز قرآن مجید نے اسلامی حکومت کے سربراہ کی صوابدید پر چھوڑ دی ہے۔ اس امر کی البتہ وضاحت کر دی ہے کہ اگر سارا مال سارق کے قبضے سے ضائع ہو جائے تو اس سے تاوان نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ ہاتھ کا کاٹا جانا ہی چوری اور مال کے ضائع کر دینے کی سزا ہے۔ اگر مسروقہ مال اس کے قبضے میں ہو تو البتہ اس سے لے لیا جائے گا۔

معاشرہ کو تباہ و برباد کرنے والی ایک اور چیز فحاشی اور عیاشی ہے۔ جس معاشرے کے افراد میں زنا اور بدکاری عام ہو اس کی اصلاح کی کیا توقع کی جا سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے زنا پر اخلاقی اور قانونی دو طرح کی بندشیں عائد کی ہیں۔ ان کی خرابیوں کو گنوایا ہے۔ عذابِ آخرت سے ڈرایا ہے لیکن اس کے باوجود کوئی شخص زنا کا مرتکب ہو ہی جائے تو اس کے لیے سزا مقرر کی ہے جس کا اجرا اسلامی حکومت کے فرائض میں داخل ہے۔ زنا کی ممانعت کے متعلق قرآن کریم میں بے شمار آیات ملتی ہیں جن میں اس کو بدترین گناہ قرار دیا گیا ہے فرمایا ہے ولا تقربوا الزنیٰ انہ کان فاحشۃ وساء سبیلا (زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو بے شک زنا بڑی بے حیائی ہے اور بُری راہ ہے) اللہ کے نیک بندوں

کی صفات میں ایک صفت یہ بتلائی ہے لا یزنون (وہ زنا کا ارتکاب نہیں کرتے) مسلمان عورتیں جو اسلام لائیں تو ان سے اس طرح عہد لینے کا سربراہِ مملکت کو حکم دیا گیا ہے۔ لا یسرقن ولا یزنین ولا یقتلن اولادھن (کہ وہ چوری نہیں کریں گی اور زنا نہیں کریں گی اور اپنی اولاد کو قتل نہیں کریں گی) زنا کی سزا یہ بتلائی ہے کہ:

الزانیہ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ۔ — زانی مرد اور زانی عورت میں سے ہر ایک کو سو سو دُرّے لگاؤ۔

یہ بھی بتلایا گیا کہ سزا دینے یا دُرّے لگانے میں کسی قسم کی نرمی نہ برتی جائے اور یہ بھی حکم دیا گیا ہے کہ دُرّے سرِ عام لگائے جائیں۔ ولیشھد عذابھما طائفۃ من المؤمنین (یعنی ان کی سزا کے وقت مومنوں کی ایک جماعت موجود ہو) لونڈیوں اور غلاموں کو نصف سزا دی جائے گی یعنی پچاس دُرّے ہی لگائے جائیں گے۔ اتنی سخت سزا کے اجرا کے لیے قرآن نے تمام احتیاطی تدابیر اختیار کر لی ہیں۔ زنا کے لیے کم از کم چار عینی گواہ ہونے لازمی ہیں۔ فرمایا واستشھدوا علیھن اربعۃ منکم (ان بدکار عورتوں پہ چار گواہوں کی گواہی لو)

قرآن مجید بہتان کے لیے بھی سزا بتلاتا ہے۔ بہتان محبت اور اخوت کی راہ میں ایک بہت بڑی چٹان ہے۔ جب تک آپس میں بہتان و افترا بازی کا سلسلہ جاری ہے۔ اخوت اور بھائی چارگی کا وجود ممکن نہیں۔ اس سلسلے میں قرآن مجید نے تنبیہ و تہدید کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ ان کو دنیاوی ذلت اور اُخروی عذاب سے ڈرایا گیا ہے لیکن جو لوگ اس کے باوجود باز نہ آئیں اُن کے لیے سزا متعین ہوئی ہے۔ فرمایا ہے:

ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشۃ فی الذین اٰمنوا لھم عذاب الیم فی الدنیا و فی الاٰخرۃ۔ — جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ مومنین کے متعلق بے حیائی کی باتیں مشہور کر دیں تو ایسے لوگوں کے لیے دنیا اور آخرت میں دردناک عذاب ہے۔

دوسری جگہ اس چیز کو اور زیادہ سخت الفاظ میں اس طرح بیان کیا گیا ہے:

ان الذین یرمون المحصنٰت الغٰفلٰت المؤمنٰت لعنوا فی الدنیا والاٰخرۃ — جو لوگ پاکباز اور بے خبر عورتوں پہ بہتان باندھتے ہیں ان پر دُنیا اور آخرت میں لعنت ہوگی

ولھم عذاب عظیم ۔	اور ان کے لیے بڑا عذاب ہوگا ۔

ایک اور جگہ بہتان طرازی کو " اثم مبین " کہا گیا ہے :

اس کے باوجود کوئی شقی القلب اس حرکت سے باز نہ رہے تو اسلامی حکومت کو حکم دیا گیا ہے کہ ایسے شخص کو معاشرے کی اصلاح کی خاطر سزا دی جائے ۔ بہتان لگانے والوں کی سزا قرآن کریم نے یہ تجویز کی ہے :

والذین یرمون المحصنٰت ثم لم	جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں
یاتوا باربعة شھداء فاجلدوھم	پھر اس پر چار گواہ نہ لائیں تو تم ان کو اسّی کوڑے
ثمٰنین جلدة ولا تقبلوا لھم شھادة	لگاؤ اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو اور یاد
ابدا اولٰئک ھم الفاسقون ۔	رکھو کہ یہی لوگ بدکار ہیں ۔

گویا جو شخص کسی پر بہتان باندھے گا تو اسلامی حکومت اس شخص کو سزا دینے سے پہلے یہ موقع دے گی کہ وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں چار چشم دید گواہ پیش کر دے تاکہ زنا کا الزام ثابت ہو جائے ۔ اگر وہ مقررہ وقت کے اندر ایسا نہ کر سکا تو اسے اسّی کوڑوں کی سزا بھی دی جائے گی اور پھر اس کا نام گواہوں کی فہرست سے خارج کر دیا جائے گا ۔

قرآن کریم آخر وقت تک اصلاح اور درستی کے مواقع دینا چاہتا ہے ۔ بہتان لگانے والے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں ۔ ان کے لیے بھی حکم ہے کہ :

اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوا مِن بعد ذٰلک و	لیکن اگر بہتان طرازی کرنے والے اس کے
اصلحوا فاِنَّ اللّٰہ غفور رحیم ٥	بعد توبہ کر لیں اور راہ راست پر آجائیں تو اللہ
	تعالیٰ بہت معاف کرنے والا اور بڑا رحم والا ہے ۔

قمار بازی اور شراب خوری بھی معاشرے کی ابتری کا باعث بنتے ہیں ۔ قرآن کریم ان کو شیطانی کام قرار دے کر ان سے پرہیز کرنے کی تاکید کرتا ہے اور بتلاتا ہے کہ انسانی فلاح و بہبود بغیر ترکِ خمر و میسر کے ممکن نہیں ہے ۔ اس کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ ان چیزوں کے ذریعے باہمی عداوت اور بغض فروغ پاتے ہیں اور انسان اپنے حاکم اعلیٰ کی فرماں برداری سے غافل ہو جاتا ہے ۔ فرمایا ہے :

یایھا الذین اٰمنوا انما الخمر والمیسر	اے ایمان والو! شراب اور جوا ناپاک اور
والانصاب والازلام رجس من عمل	شیطانی کام ہیں۔ تم ان سے بچتے رہو تاکہ تم
الشیطٰن فاجتنبوہ لعلکم تفلحون ۝	فلاح پاؤ۔ شیطان تو بس یہی چاہتا ہے ۔کہ
انما یرید الشیطٰن ان یوقع بینکم	شراب اور جوئے میں تم کو پھنسا کر تمھارے
العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر	درمیان عداوت اور نفرت ڈالے اور تم کو اللہ کی
ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوٰۃ	یاد اور نماز سے روک دے تو کیا تم رُکنے والے
فھل انتم منتھون ۔	ہو؟

قرآن کریم نے ان جرائم کی سزا مقرر نہیں کی ہے اور اس کو اسلامی حکومت کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے تاکہ وقت کے تقاضے کے مطابق مجرموں کو سزا دی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ خلفائے راشدین کے عہد میں شراب خوروں کو دُرّے کی سزا بھی دی گئی اور قید بھی کیا گیا۔

اسلامی حکومت کا اصلاح معاشرہ کے سلسلے میں یہ بھی فرض ہے کہ دیکھے لوگ ناپ تول میں تو کمی نہیں کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے لیے قرآن نے شدید وعید دی ہے اور اسے فتنہ و فساد کا ایک سبب بتلایا ہے ۔حضرت شعیب علیہ السلام نے اپنی قوم کو وعظ و نصیحت کرتے ہوئے فرمایا:

واوفوا المکیال والمیزان بالقسط	ناپ تول کو انصاف کے ساتھ پورا کیا
ولا تبخسوا الناس اشیاءھم ولا	کرو اور لوگوں کو اُن کی چیزیں کم نہ دو اور
تعثوا فی الارض مفسدین ۔	زمین میں فساد پھیلاتے نہ پھرو۔

کم تولنے والوں کے لیے خرابی اور بربادی کی خبر سنائی ہے۔ ویل للمطففین فرمایا ہے۔ اس جرم کی سزا بھی حکومتِ وقت پر چھوڑ دی گئی ہے۔

اس کے علاوہ خیانت سے باز رکھنا بھی اسلامی حکومت کا فرض ہے۔ قرآن کریم نے امانت کی واپسی کے لیے صریح حکم دیا ہے۔ ان اللہ یأمرکم ان تؤدوا الامٰنٰت الی اھلھا (اللہ تعالٰی تمھیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے مالکوں کو لوٹا دو) خیانت کرنے والوں کو شدید ترین عذاب کی دھمکی دی ہے۔ اُن کو خدا کی دوستی سے محروم قرار دیا گیا ہے۔ اس جرم کی سزا بھی قرآن حکیم نے نہیں بتلائی۔

۴۔ قانون کی حفاظت: اسلامی حکومت کے فرائض میں سے ایک فرض یہ ہے کہ اقتدار

اعلیٰ کے بتلائے ہوئے قوانین کی پابندی کرے اور کاروبار مملکت کو اس کے مقرر کردہ قوانین کے مطابق چلائے۔ فرمایا ہے کہ من لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الفاسقون (جو لوگ اللہ کے نازل کردہ قوانین کے مطابق حکمرانی نہیں کرتے وہ لوگ بدکار ہیں) اولئک ھم الکفرون اور اولئک ھم الظٰلمون بھی فرمایا ہے۔ اس لیے خلیفہ پر اسلامی قوانین کی حفاظت فرض ہے کہ ان کے مطابق خصومات کا فیصلہ کرے اور ان ہی کی روشنی میں امور مملکت کو انجام دے۔

یہاں اسلامی قانون کے متعلق کچھ وضاحت ضروری ہے۔ ان قوانین کا اوّلین اور اہم ترین ماخذ قرآن کریم ہے لیکن ایسے مسائل میں جن کے متعلق قرآن کریم کوئی حکم نہ دیتا ہو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و فعل قانون کی حیثیت رکھتا ہے۔ قرآن مجید نے خود بارہا اطاعتِ رسول کے وجوب پر زور دیا ہے اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول کے علاوہ ایسی بے شمار آیتیں ملتی ہیں جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کی اہمیت پر روشنی پڑتی ہے اور جن کی تعمیل مسلمانوں پر ضروری قرار دی گئی ہے۔ مثلاً فرمایا ہے: وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی (رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہتے بلکہ آپ کی زبان سے جو کچھ نکلتا ہے وہ وحی ہے) یا اس سے بھی زیادہ واضح آیت ہے ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا (جو کچھ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) تمھیں دیں اسے لے لو اور جس سے منع فرمائیں اس سے رُک جاؤ) ایک اور موقع پر اللہ سے محبت کے لیے رسول (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کی محبت کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی محبت صرف زبانی جمع خرچ نہیں ہے بلکہ ان کے اقوال و افعال کا اتباع و تقلید ہے۔ احادیث کو اسلامی قوانین کا ماخذ سمجھنے کا نتیجہ یہ ہے کہ قانون سازی کے وسیع میدان کھل جاتے ہیں۔ اور نہ صرف قوانین کا علم حاصل ہوتا ہے بلکہ جس نہج پر اسلامی قوانین وضع کیے جانے چاہئیں اس سے بھی واقفیت حاصل ہوتی ہے جن میں قیاس و اجتہاد خاص طور پر شامل ہیں جن کے عملی نمونے تک احادیث کے ذریعے رسائی حاصل ہوتی ہے۔ پھر آپ کے قول کے تحت کہ لن یجتمع امتی علی الضلالۃ (میری اُمت گمراہی پر کبھی متفق نہ ہوگی) اور ید اللہ علی الجماعۃ (جماعت کو اللہ کی حمایت حاصل ہوتی ہے) اجماعِ اُمت بھی بطور قانون سازی کے ایک ذریعہ ہمارے سامنے آجاتا ہے۔ اس طرح اسلامی

قوانین کے چار ماخذ ہیں۔ کتاب اللہ، احادیث، اجماع اور قیاس۔

اسلامی حکومت کے فرائض میں یہ بھی داخل ہے کہ شریعت کے قوانین کی تبلیغ کی جائے۔ جو لوگ اسلامی دستورِ حیات پر یقین نہیں رکھتے ان کو اس کے قبول کر لینے کی ترغیب دی جائے لیکن جبر و اکراہ سے نہیں بلکہ اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ خلفا اور عمّالِ حکومت اسلامی شعائر کا نمونہ بن جائیں اور دیکھنے والوں کے لیے اسلام کا جیتا جاگتا مجسمہ ہوں اور جو لوگ مومن ہیں اُن کو اسلامی شریعت کی تعلیم دینا اور اسلامی قوانین سے واقف کرانا بھی اسلامی حکومت کا فرض ہے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا یہی مفہوم ہے۔

۵۔ کفر کا انسداد: ایسے باغی جو حدودِ مملکت میں رہتے ہیں ان کے ساتھ اسلامی حکومت کو کیا رویّہ اختیار کرنا چاہیے؟ اس سے متعلق قیامِ امن اور اصلاحِ معاشرہ کے تحت تفصیلی بحث ہو چکی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ایسے لوگ جو حدودِ مملکت کو نقصان پہنچانے کے پیچھے پڑے رہتے ہیں۔ اُن کے متعلق قرآنِ کریم مملکتِ اسلامیہ کے سربراہ کو کیا ہدایت دیتا ہے۔ ایسی جنگ کو قرآنِ حکیم نے جہاد کا نام دیا ہے۔ جہاد کی فرضیت بتلاتے ہوئے فرمایا گیا ہے:

کتب علیکم القتال وھو کرہ لکم وعسیٰ ان تکرھوا شیئاً وھو خیر لکم وعسیٰ ان تحبوا شیئاً وھو شر لکم واللہ یعلم وانتم لا تعلمون۔	تم پر جہاد فرض کر دیا گیا ہے خواہ وہ تمھارے لیے بارِ خاطر ہی ہو۔ ممکن ہے کہ تم کو ایک چیز ناپسند ہو اور وہ تمھارے حق میں بہتر ہو اور ممکن ہے کہ تم ایک چیز کو پسند کرو اور وہ تمھارے حق میں بُری ہو۔ اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

کفار کے ساتھ جہاد ہر حالت میں فرض نہیں۔ قرآن مجید نے اس چیز کو بالتصریح بیان کیا ہے۔ کہ جو کافر اسلامی حکومت سے جنگ نہ کریں ان سے اسلامی حکومت کو نبرد آزما ہونا جائز نہیں۔

فان اعتزلوکم فلم یقاتلوکم والقوا الیکم السلم فما جعل اللہ لکم علیھم سبیلا۔	اگر کفار تم سے کنارہ کش رہیں اور تم سے جنگ نہ کریں اور تمھاری طرف صلح کا ہاتھ بڑھائیں تو اللہ تعالیٰ نے تم کو ان سے

جنگ کرنے کا راستہ نہیں دیا ۔

مندرجہ ذیل حالات میں جہاد کا اعلان کر دینا از روئے قرآن اسلامی حکومت پر فرض ہو جاتا ہے :

۱۔ اوّل جب کہ کفار خود جنگ کا آغاز کریں اور اسلامی حکومت پر دھاوا بول دیں ۔ لیکن ایسی صورت میں بھی اسلامی حکومت کو کافروں پر ناجائز زیادتی کرنے کی اجازت نہیں دی گئی ہے :

قاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ان اللہ لایحبُّ المعتدین ٥	اللہ کی راہ میں اُن سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں اور جنگ کرتے میں زیادتی نہ کرو بے شک اللہ تعالیٰ حدود سے تجاوز کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا ہے ۔

۲ ۔ جن کافروں سے اسلامی حکومت کا عہد ہو اور وہ اس معاہدے کی خلاف ورزی کریں تو ان سے جنگ کرنا اسلامی حکومت کا فرض ہے :

وان نکثوا ایمانھم من بعد عہدھم وطعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمۃ الکفر ۔ انھم لا ایمان لھم الا تقاتلون قوما نکثوا ایمانھم وھموا باخراج الرسول وھم بدؤکم اوّل مرۃ ۔	اگر کفار اپنے عہد کرنے کے بعد اپنی قسموں کو توڑ ڈالیں اور تمھارے دین پر طعن کریں تو ان کفر کے پیشواؤں کو قتل کرو ۔ بے شک ان کی قسمیں کچھ نہیں ۔ شاید وہ باز رہیں ۔ کیا تم اُن لوگوں سے نہیں لڑو گے جنھوں نے اپنی قسمیں توڑ ڈالیں اور رسول کے نکالنے کا قصد کیا ۔

ایک اور موقع پر اور بھی وضاحت سے ان لوگوں کے خلاف جہاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے :

الذین عاھدت منھم ثم ینقضون عہدھم فی کل مرۃ وھم لا یتقون ٥	وہ لوگ جن سے آپ نے عہد کیا ہے ۔ پھر وہ ہر دفعہ اپنا عہد توڑ دیتے ہیں اور ان کو خوفِ خدا بالکل نہیں ہے ۔

۳ ۔ جہاد کی فرضیت کی ایک اور صورت بھی ہے جب کہ کفار کے ملک میں مسلمانوں کی عورتیں اور اُن

کے بچے ہوں اور کفار نے ان پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا ہو۔ فرمایا ہے:

مالکم لا تقاتلون فی سبیل اللہ والمستضعفین من الرجال والنساء والولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من ھذہ القریۃ الظالم اھلھا واجعل لنا من لدنک ولیا واجعل لنا من لدنک نصیرا۔	تمھیں کیا ہو گیا ہے کہ تم اللہ کی راہ میں جہاد نہیں کرتے اور حالت یہ ہو گئی ہے کہ کمزور مرد، عورتیں اور بچے ایسے ہیں جو کہتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہم کو اس بستی سے نکال جس کے باشندے ظالم ہیں اور ہمارے لیے اپنی طرف سے کوئی حمایتی پیدا کر اور ہمارے لیے اپنی طرف سے کسی کو مددگار بنا۔

۴۔ کفار کے حملے کا خوف ہو تو بھی ان پر حملہ کیا جا سکتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

فقاتل فی سبیل اللہ لا تکلف الا نفسک وحرض المؤمنین عسی اللہ ان یکف باس الذین کفروا۔	پس اللہ کی راہ میں جنگ کیجیے آپ کو صرف آپ کی جان ہی کی تکلیف چکانی ہے اور مسلمانوں کو جہاد کے لیے آمادہ کیجیے۔ امید ہے کہ اللہ کافروں کے خوف کو روک دے۔

۵۔ کفار جب مسلمانوں کو اُن کا دین بدلنے پر مجبور کریں یا دینی امور کی انجام دہی میں رکاوٹیں پیدا کریں تو ایسی صورت میں بھی جہاد واجب ہو جاتا ہے۔ فرمایا ہے:

ولا تطع الکفرین وجاھدھم بہ جھادا کبیرا۔	آپ کافروں کا کہنا نہ مانیں اور اس (قرآن) کے ساتھ اُن سے زبردست جنگ کریں۔

جنگ شروع کرنے سے پہلے جہاد کی تیاری کرنا۔ اسلحاتِ جنگ کی فراہمی، فوجیوں کو تربیت دینا بھی اسلامی حکومت کے فرائض ہیں۔ فرمایا ہے۔

واعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم واخرین من دونھم۔	اور جہاں تک تم سے ہو سکے ان کے لیے قوت تیار رکھو اور گھوڑوں کو باندھے رکھو اس سے تم اللہ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو ڈراتے رہو گے ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی۔

اور جب جنگ چھڑ جائے تو نہایت ثبات قدمی کے ساتھ دشمنوں کا مقابلہ کیا جائے اذا لقیتم فئۃ فاثبتوا (جب تم کفار کی جماعت کے مقابلے پہ ہو تو ڈٹے رہو) میدانِ جنگ سے بھاگنے کی شدت کے ساتھ ممانعت کی گئی ہے اور حکم دیا گیا ہے: اذا لقیتم الذین کفروا زحفا فلا تولوھم الادبار (جب تم گھمسان کی لڑائی میں کافروں کے مقابل ہو تو اُن کو پیٹھ نہ دکھاؤ) البتہ دو صورتوں میں میدانِ جنگ سے بھاگنے کی اجازت ہے۔ اوّل جنگی ہتھکنڈے کے طور دشمن کو فریب دینے کے لیے بھاگ رہا ہو۔ دوم کوئی یکّہ و تنہا آدمی لڑتے لڑتے اپنے ساتھیوں سے دور نکل گیا ہو تو وہ اپنے ساتھیوں کے پاس واپس آ سکتا ہے (سورۂ انفال آیت ۱۶) البتہ اگر دشمنوں کی فوج دُگنی سے زیادہ ہو تو جنگ سے پہلو تہی کرتے میں مضائقہ نہیں ہے (سورۂ انفال آیت ۱۲) حرمت کے مہینوں میں اصولی طور پر جنگ جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر کفار جنگ شروع کریں تو اپنی مدافعت جنگ سے کرنی ضروری ہے۔

جنگ میں خون ریزی کے بعد جو لوگ قید ہو جائیں تو اسلامی حکومت کو اختیار ہے کہ چاہے زرِ فدیہ لے کر اُن کو رہا کر دے اور چاہے تو بغیر فدیہ ہی کے آزاد کر دے۔ قرآنی الفاظ یہ ہیں:

حتّٰی اذا اثخنتموھم فشدوا الوثاق فامّا منّا بعد و امّا فداءً	یہاں تک کہ جب تم خوب خونریزی کر لو تو ان کو قیدی بنا لو۔ پھر اس کے بعد احسان رکھ کر چھوڑ دو یا فدیہ لے کر رہا کر دو۔

مالِ غنیمت کو قرآن مجید 'الانفال' کہتا ہے جس کے لفظی معنی ہیں "ایک زیادہ چیز" جس سے اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ جہاد سے مقصود مالِ غنیمت نہیں ہے بلکہ مالِ غنیمت "ایک زائد چیز" ہے جو جنگ میں مطلوب و مقصود نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب غزوۂ بدر کے موقع پر مالِ غنیمت کی تقسیم کا وقت آیا تو فرمایا کہ قل الانفال للہ و الرسول (اے رسولؐ فرما دیجیے کہ مالِ غنیمت اللہ اور اس کے رسول کا حق ہے) آگے چل کر اس کی تقسیم اس طرح بتلائی ہے کہ:

واعلموا انما غنمتم من شیئ فان للہ خمسہ وللرسول ولذی القربٰی والیتٰمی والمسٰکین وابن السبیل۔	جان لو کہ جو چیز تم کو جنگ میں ملے اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے ہے اور رسول کے لیے اور رشتہ داروں کے لیے اور یتیموں، محتاجوں اور مسافروں کے لیے۔

گویا مالِ غنیمت کا ۴/۵ حصہ افواج میں تقسیم ہوگا اور باقی ماندہ ۱/۵ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اور آپؐ کے اعزّہ پر صرف ہوگا اور اسی کے ذریعے یتیموں، غریبوں اور مسافروں کی دست گیری کی جائے گی۔

عوام کے فرائض

یہ تو حکمران کے فرائض تھے لیکن ان میں سے اکثر کی تعمیل عوام پر بھی فرض ہے کیوں کہ تمام انسانوں کو وسیع معنوں میں خلافتِ ارضی سپرد ہوئی ہے۔ اسی لیے ان میں سے ہر شخص سے الگ الگ اور بحیثیت ایک جماعت کے بھی ان فرائض سے عہدہ برآ ہونے کی توقع ہے۔ تاہم چند فرائض ایسے بھی ہیں جو محض عوام ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

ان میں سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ عوام خلیفہ کی اطاعت کریں اور اس کے جائز حکم سے سرتابی نہ کریں۔ قرآن مجید میں متعدد بار اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم آیا ہے یعنی اللہ کی اطاعت کرو۔ اس کے رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں کا بھی حکم مانو جو تم میں سے حکمران ہوں۔

عوام پر دوسرا فرض یہ ہے کہ باہمی اتحاد کے ساتھ زندگی بسر کریں اور امن وامان قائم رکھیں۔ باہمی جھگڑوں کے ذریعے قومی مفاد کو نقصان نہ پہنچائیں۔ کیونکہ ایسا کرنے سے ان کی قوت کمزور ہو جائے گی۔ عوام کو تنبیہہ کی جاتی ہے لا تنازعوا فتفشلوا وتذھب ریحکم (آپس میں نہ جھگڑو تاکہ تم کمزور نہ پڑ جاؤ اور تمھاری ہوا نہ اکھڑ جائے) قرآنی احکامات کو بتلایا گیا ہے کہ ان کی پابندی کے ذریعے حقیقی معنوں میں اتحاد پیدا ہو سکتا ہے۔ فرمایا ہے واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا (اللہ کی رسی کو خوب مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہو اور آپس میں تفرقہ نہ ڈالو)

ان تاکیدوں کے باوجود اگر نزاع ہو جائے تو عوام کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ خلیفہ یا اس کے عمّال کی طرف رجوع کریں اور قانون کو ہاتھ میں نہ لیں۔ الفاظ قرآنی یہ ہیں:

فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی	اگر تم کسی معاملہ میں آپس میں جھگڑ پڑو تو
اللہ والرسول ان کنتم تومنون	اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔
باللہ والیوم الاخر۔	اگر تم خدا اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہو۔

عوام پر اقتدارِ اعلیٰ کی جانب سے ایک اور فرض عائد کیا گیا ہے۔ وہ یہ کہ عوام اجتماعی اور مملکتی مفاد کو

انفرادی مفاد پر ترجیح دیں۔ اس کے متعلق قرآن مجید میں متعدد آیات ملتی ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ واضح سورۂ توبہ کی یہ آیت ہے:

قل ان کان اٰباءکم وابناءکم و اخوانکم وازواجکم وعشیرتکم و اموال اقترفتموھا وتجارۃ تخشون کسادھا ومساکن ترضونھا احب الیکم من اللہ ورسولہ وجھاد فی سبیلہ فتربصوا حتی یاتی اللہ بامرہ واللہ لا یھدی القوم الفسقین۰	اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں سے فرما دیجیے کہ اگر تمھارے ماں باپ، بیٹا بیٹی، بھائی بہن، تمھاری بیویاں، تمھارے اہل خاندان تمھارے مال و اسباب جسے تم نے جمع کر رکھا ہے۔ اور تجارت جس کی کساد بازاری کا تم کو اندیشہ ہے اللہ اور اس کے رسول اور جہاد فی سبیل اللہ سے زیادہ تمھیں عزیز ہیں تو تم انتظار کرو اللہ تعالیٰ اپنا حکم نافذ کر دیں گے۔ اللہ تعالیٰ فاسق قوم کو ہدایت نہیں کیا کرتے۔

اس آیت سے یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ خویش پروری اور اقربا نوازی اسلامی حکومت میں بدترین جرم ہے اور اس کا ارتکاب کرنے والوں کو فاسق کہا گیا ہے اور ان کو متنبہ کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جلد ہی ایسی قوم کے بارے میں حکم نافذ کر دے گا۔ ایک اور بات اشارتاً اس آیت میں بیان ہوئی ہے کہ جس قوم کے افراد ملی مفاد کی خاطر اپنے ذاتی فائدوں کو قربان نہیں کرتے ایسی قوم زیادہ عرصے تک برسر اقتدار نہیں رہ سکتی۔ اس کے علاوہ قرآن مجید بار بار آگاہ کرتا ہے کہ تمھارے مال اور تمھاری اولاد آزمائش ہیں۔ اگر تم ان پہ ریجھ گئے تو اس اجرِ عظیم کو ہرگز حاصل نہیں کر سکتے جس کا وعدہ تم سے اللہ تعالیٰ نے کیا ہے۔

شوریٰ

قرآن مجید نے خلفا کو یہ تاکید کی ہے کہ وہ تمام امورِ مملکت میں مشورہ لیا کریں۔ مشورے کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن کریم میں "شوریٰ" نام کی ایک سورۃ ہے۔ اسلامی حکومت کے پہلے سربراہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ:

شاورھم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی اللہ ان اللہ یحب	ان سے معاملات میں مشورہ لیا کیجیے اور جب آپ مشورہ کر لیں تو خدا پر توکل کیجیے

المتوکلین ٥ بے شک اللہ تعالیٰ توکّل کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔

اس طرح قرآن توکّل علی اللہ سے قبل معاملات میں مشورہ لینے پر زور دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں بغیر رائے و مشورے کے توکل علی اللہ نامکمل رہتا ہے۔

اُخروی نعمتوں کے مستحقین کی صفات قرآن مجید گنواتا ہے۔ ان میں ایمان اور توکل وغیرہ کے علاوہ ایک اہم صفت یہ بیان کی گئی ہے امرھم شوریٰ بینھم یعنی وہ لوگ جن کے معاملات باہمی مشورے سے طے پاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشورہ کرنا عمدہ اخلاق میں ایک اہم خلق ہے اور وہ نہ صرف دنیاوی کامیابی کی کنجی ہے بلکہ اُخروی فلاح و بہبود کا دارومدار بھی بہت حد تک اسی پر ہے۔

مشورے کے سلسلے میں مشیرانِ حکومت اور عوام کا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیے، اس کی طرف قرآن کریم نے نہایت لطیف اشارہ کیا ہے۔ مشیروں پر قول معروف (عمدہ مشورہ، صائب رائے) ضروری قرار دیا گیا اور دوسروں پر اس مشورے کے بعد جو فیصلہ نافذ کیا جائے اس پر عمل کرنا واجب کردیا گیا ہے۔ اسی چیز کو طاعۃ وقول معروف کے ذریعے ظاہر کیا گیا ہے۔

شوریٰ کے سلسلے میں اس امر کی وضاحت بھی کی گئی ہے کہ خلیفہ کو لازمی طور پر اکثریت کی بات ماننا ضروری نہیں ہے بلکہ اسے اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو مختلف رایوں میں سے کسی ایک کو قبول کرلے خواہ اس کے حامیوں کی تعداد کتنی ہی کیوں نہ ہو۔ یا اگر وہ مناسب سمجھے تو کوئی راہ متعین کرلے۔ اکثریت کی رائے کا حکمراں کو پابند کردینے سے جوڑ توڑ کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ پارٹی بازی اور گروہ بندی عام ہوجاتی ہے۔ پھر اکثر عاقل و دانا آدمی اقلیت میں ہونے کے باعث اظہار رائے سے احتراز کرتے ہیں۔ اکثریت کی رائے کی لازمی طور پر پابندی نہ کرنے کا حکم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کو ان الفاظ میں دیا گیا ہے:

ان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل اللہ (اگر آپ اکثریت ہی کی بات کو مانیں گے تو وہ لوگ آپ کو راہِ راست سے بھٹکا دیں گے) ایک اور جگہ فرمایا ہے: قل لا یستوی الخبیث والطیب ولو اعجبک کثرۃ الخبیث (فرما دیجیے کہ نیک و بد مساوی نہیں ہوتے خواہ

آپ کو مُمبروں کی کثرتِ تعداد متحیّر کر دے)

یہی وجہ ہے کہ اسلامی حکومت میں مشورے کے بعد خلیفہ کو تنسیخ کے وسیع اختیارات دیے گئے ہیں۔ شوریٰ کے سلسلے میں ایک بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ مشورے کا حکم صرف اسی صورت میں دیا گیا ہے جب کہ اسلامی قوانین اس معاملے میں موجود نہ ہوں، واضح قوانین کی موجودگی میں مشورے کی ضرورت نہیں ہے۔

مذہب و سیاست

قرآن مجید کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس نے پہلی بار دُنیا کو صحیح معنوں میں یہ بتلایا کہ مذہب و سیاست جدا نہ ہونے والی چیزیں ہیں، حتیٰ کہ یہودیوں میں بھی دین و سیاست کی علیحدگی مسلّم تھی۔ حضرت داؤد علیہ السلام ہی کی موجودگی میں بنی اسرائیل نے ان سے درخواست کی۔ کہ وہ جنگ کرنے کے لیے کوئی بادشاہ مقرر کر دیں۔ اس واقعہ کو قرآن کریم نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے: قالوا لنبی لهم ابعث لنا ملکاً نقاتل فی سبیل الله (یہودیوں نے اپنے ایک نبی سے کہا کہ ہمارے لیے ایک بادشاہ مقرر کر دو جس کے ساتھ ہم مل کر خدا کی راہ میں جنگ کر سکیں) اس طرح یہودیوں میں نبوت اور بادشاہت جُدا جُدا منصب تھے۔ عیسائیت نے بھی اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کی۔ ان میں قیصر اور کلیسا کے دو علیحدہ علیحدہ ادارے باقاعدہ طور پر تسلیم کیے گئے ہیں۔ لیکن اسلام میں دین اور دُنیا، مذہب اور سیاست لازم و ملزوم قرار دیے گئے ہیں۔ مسلمانوں کو جس دُعا کی تلقین کی گئی ہے وہ یہ ہے: ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنة وفی الاٰخرة حسنة۔ گویا کامیاب زندگی کا انحصار دُنیوی اور اُخروی فلاح و بہبود پر ہے۔ اس کے علاوہ اس میں دیگر مذاہب کی طرح ترکِ دُنیا کو مستحسن نہیں سمجھا گیا۔ اہلِ کتاب کے متعلق فرمایا کہ رهبانیة ابتدعوها ما کتبنٰها علیهم وما رعوها حق رعایتها (ان لوگوں نے اپنی طرف سے رہبانیت کو رائج کیا۔ حالانکہ ہم نے اُنھیں اس قسم کا کوئی حکم نہیں دیا تھا۔ اس کے باوجود اُنھوں نے رہبانیت کے حقوق کی پاسداری نہیں کی) قرآن مجید میں محسنین کے ثواب کا جہاں بھی ذکر آیا ہے۔ اکثر دنیا اور آخرت دونوں جگہ کے ثوابوں کے دیے جانے کو بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً: فاٰتٰهم الله ثواب الدنیا وحسن ثواب الاٰخرة (اللہ تعالیٰ نے اس کو دُنیا کا ثواب اور آخرت کا عمدہ ثواب عطا کیا) اسی طرح

بدکاروں کو جہاں کہیں وعید دی گئی ہے دونوں جگہ کے عذاب کا ذکر کیا گیا ہے لھم فی الدنیا خزی ولھم فی الاخرۃ عذاب عظیم (ان کے لیے دُنیا میں ذلت ہے اور آخرت میں زبردست عذاب ہے) مومنین وصالحین سے وعدہ کیا گیا ہے کہ ان کو روئے زمین کا حاکم بنا دیا جائے گا۔

وعد اللہ الذین امنوا منکم و عملوا الصلحت لیستخلفنھم فی الارض کما استخلف الذین من قبلھم ولیمکنن لھم دینھم الذی ارتضی لھم۔	اللہ تعالیٰ نے ان سے جو ایمان لائے اور اچھے عمل کیے یہ وعدہ کیا کہ وہ ان کو زمین میں حاکم بنا دے گا جیسا کہ اُن کو حاکم بنایا تھا جو اُن سے پہلے گذر چکے اور ان کے لیے اس دین کو جما دے گا جس کو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے پسند کیا ہے۔

اس لیے کہ ایمان وعمل صالح کا براہِ راست تعلق ملک وسیاست سے ہے۔ پھر جو لوگ حکومت کے مالک بن جائیں تو اُن کا فرض یہ بتلایا گیا ہے کہ مذہبی امور کی سختی کے ساتھ پابندی کرتے رہیں اور دوسروں کو بھی نیکی کرنے اور بُرائی سے بچنے کی ترغیب دیں۔

الذین ان مکنّٰھم فی الارض اقاموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ وامروا بالمعروف ونھوا عن المنکر وللہ عاقبۃ الامور۔	(اللہ کے نیک بندے ایسے ہوتے ہیں) جو اگر ہم ان کو زمین میں جما دیں تو وہ نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں اور اچھے کاموں کا حکم دیں اور بُرے کاموں سے روکیں اور ہر کام کا انجام اللہ کے ہاتھ میں ہے۔

اسی طرح عوام کے فرائض میں اطاعتِ الٰہی اور اطاعتِ رسول کو داخل کیا گیا تو حکّام کی اطاعت بھی ان پر لازمی قرار دی گئی۔ اربابِ حل وعقد اور عوام دونوں کے لیے سیاسی اور مذہبی امور کی پابندی ضروری بتلائی گئی ہے۔ اس کے عائلی زندگی میں نکاح، طلاق، خلع اور ایلاء وغیرہ کے متعلق احکامات، نیز لین دین اور دیگر معاملات کے بارے میں ہدایات سے بھی اس چیز کی وضاحت ہوتی ہے کہ اسلام میں دین اور دُنیا اگر ایک ہی چیز کے دو نام نہیں ہیں تو کم از کم ایک دوسرے سے ہرگز جُدا نہیں کیے جا سکتے۔

قرآنی حکومت کی نوعیت

مذکورہ بالا تفاصیل سے بآسانی یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ قرآنی حکومت میں حاکم اعلیٰ صرف خداوند بزرگ و برتر کی ذات ہے۔ اسی کو قانون سازی کے اختیارات ہیں۔ البتہ انسان کو خدا کا نائب ہونے کی حیثیت سے مملکت کے نظم ونسق میں دخل حاصل ہے۔ لیکن صرف اس حد تک کہ اللہ کے بتلائے ہوئے قوانین کی پابندی کی جائے اور اس کے احکامات سے روگردانی نہ ہو۔ ایسی مملکت کے دائرہ عمل میں دینی و دُنیوی امور دونوں شامل ہیں۔ لیکن اس کو اشتراکی حکومت کی نہج کا سمجھنا شدید غلطی ہے کیونکہ اسلامی حکومت میں افراد کو ملت میں مدغم کرنے اور ہمہ گیر حکومت کے قیام کے باوجود شخصی آزادی بحال رکھی گئی ہے۔ یہ مغربی طرز کی جمہوری حکومتوں سے بھی مماثلت نہیں رکھتی کیونکہ اس میں عوام کی حاکمیت تسلیم کی جاتی ہے اور انہی کو قانون سازی کے اختیارات سونپے جاتے ہیں۔ اسلامی نظام اس طرز کا شدید مخالف ہے۔ اسی طرح ہم اس کو دینی حکومت نہیں کہہ سکتے کیونکہ جدید اصطلاح میں دینی حکومت میں ایک مخصوص مذہبی طبقے کی حاکمیت ہوتی ہے اور وہ مذہب اور خدا کے نام پر اپنے وضع کردہ قوانین دوسروں پر مسلط کرتا رہتا ہے۔ بہت حد تک اسلامی حکومت جمہوری اور دینی حکومتوں کی عمدہ خصوصیات کی حامل ہے۔ اس کو بقول مولانا مودودیؒ کے "الٰہی جمہوری حکومت" (Theodemocracy) کہنا بجا ہوگا۔ جس میں نہ تو کسی فرد یا طبقہ کو کسی قسم کی ترجیح حاصل ہوتی ہے اور نہ کسی طرح کی رکاوٹ ڈالی جاتی ہے۔ ہر عاقل و بالغ شخص بشرطیکہ وہ اسلامی اصولوں کو مانتا ہو حکومت میں دخل دینے کا مستحق ہے۔ البتہ حکومت کے کاروبار کو بطور امانت کسی ایک شخص کے سپرد کر دیا جاتا ہے جو خلیفہ یا امام کے نام سے موسوم ہوتا ہے اور اس کا انتخاب بھی کسی خاص خاندان یا قبیلہ تک محدود نہیں کیا جانا چاہیے۔ سب سے بڑی صفت جس کا اسے حامل ہونا چاہیے تقویٰ ہے۔ اسی طرف قرآن مجید نے اس طرح اشارہ کیا ہے: اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ (تم میں شریف آدمی وہی ہے جو سب سے زیادہ متقی ہو) تقویٰ کے علاوہ خلیفہ میں قوت و طاقت، علم و حکمت کی صفات بھی پائی جانی چاہئیں۔ بنی اسرائیل نے طالوت کے حکمران بنائے جانے پر اعتراض کیا کہ اسے حسب ونسب کے لحاظ سے ہم پر کسی قسم کی فوقیت حاصل نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ نے طالوت کی دو خوبیاں بَسْطَۃً فِی الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ (علمی اور جسمانی وسعت) بتلا کر اسے حکومت کا مستحق

بتلایا۔ اس طرح اسلامی حکومت میں خلیفہ کا کسی خاص قوم یا خاندان سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علمیت اور شجاعت میں اعلیٰ حیثیت کا مالک ہونا ضروری ہے۔ اہلِ عرب کے خاص ذہنی رجحانات کے پیشِ نظر ابتداءً خلافت کو خاندانِ قریش تک ہی محدود رکھا گیا۔ یہ طریقہ آگے چل کر روایت بن گیا۔ ورنہ وقتی مصلحت کے سوا اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔

معاشیات

آج کل سیاسیات میں معاشی نظام کو بہت بڑا دخل حاصل ہے۔ معاشی نظریات کے اختلاف ہی کے باعث آج دُنیا دو بلاکوں میں منقسم ہے۔ ایک نے دولت جمع کرنے پر کسی قسم کی کوئی پابندی عائد نہیں کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ زیادہ دولت جمع کرنے کی دُھن میں جائز اور ناجائز میں بھی تمیز نہیں کی جاتی ہے۔ امیر طبقہ امیر سے امیر تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔ غریب فقر و فاقہ کا شکار ہو رہے ہیں۔ دوسرے بلاک میں انفرادی ملکیت کو سرے ہی سے ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اس نے بھی شکم پروری کو مقصدِ حیات بنا لیا ہے۔ اخلاقیات و روحانیات سے اُسے کسی قسم کا لگاؤ نہیں ہے۔ پھر انفرادی ملکیت پر سخت پابندی عائد ہونے کی وجہ سے جذبۂ کارکردگی بُری طرح متاثر ہوا ہے۔ افراد مقابلہ نہ ہونے کی وجہ سے کسبِ معاش میں جدوجہد کرنے سے جی چُراتے ہیں۔ قرآن مجید نے سرمایہ داری اور اشتراکیت کے بین بین ایک راستہ تجویز کیا ہے جو دونوں برائیوں سے پاک ہے۔

قرآن مجید نے جو معاشی نظریہ پیش کیا ہے اس کی رُو سے رزق کا کفیل خدائے بزرگ و برتر ہے۔ انسانی عقل و تدبیر اور اس کی سعی و کوشش کو براہِ راست اس میں دخل حاصل نہیں ہے۔ بارہا یہ آیت قرآن میں آئی ہے۔ یبسط الرزق لمن یشآء من عبادہ ویقدر (وہ اپنے بندوں میں سے جس کی چاہتا ہے روزی فراخ کرتا ہے اور جس کی چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے) ایک اور موقع پر فرمایا: ان اللّٰہ ھو الرزاق ذو القوۃ المتین (اللہ تعالیٰ ہی رزق دینے والا بڑی قوت والا ہے) اس کی رزاقیت صرف انسانوں تک محدود نہیں بلکہ وما من دابۃ فی الارض الا علی اللّٰہ رزقھا (زمین پر چلنے والی کوئی مخلوق نہیں جس کی روزی اللہ کے ذمے نہ ہو) اس کی شانِ بے نیازی اس طرح بتلائی گئی ہے وھو یُطعِمُ ولا یُطعَمُ (وہ دوسروں کو کھلاتا ہے اور اس کو

کوئی نہیں کھلاتا ہے)

قرآن مجید کی رو سے معاشی مساوات ایک غیر فطری چیز ہے۔ وہ خود فرماتا ہے نحن قسمنا بینھم معیشتھم فی الحیٰوۃ الدنیا ورفعنا بعضھم فوق بعض درجات (دنیاوی زندگی میں ہم نے لوگوں کے وسائلِ معاش تقسیم کر دیے ہیں اور ایک کو دوسرے پر فوقیت عطا کی ہے) معاشی بدحالی کی وجہ تقسیمِ زر میں مساوات یا عدمِ مساوات نہیں ہے بلکہ دولت کا گردش نہ کرنا ہے۔ اگر گردشِ دولت باقاعدگی کے ساتھ ہو تو تقسیمِ زر چنداں اثر انداز نہیں ہوتی۔ قرآنِ کریم نے گردشِ زر میں باقاعدگی پیدا کرنے کے لیے ان تمام اسباب کی بیخ کنی کی ہے جس کی وجہ سے گردش میں رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں۔ بخل، اسراف اور بغیر محنت ناجائز طور پر زر اندوزی خاص رکاوٹیں ہیں۔

بخل کی وجہ سے دولت ایک جگہ جمع ہو کر رہ جاتی ہے۔ ایک طبقہ سرمایہ دار اور دوسرا مفلس و قلاش بن جاتا ہے۔ قرآن مجید نے بخل کی شدید مذمت کی ہے اور بخل کی اصلی جڑ حُبِّ مال کے خاتمہ کی طرف توجہ دی ہے وتحبّون المال حُبّاً جمّاً (تم مال سے بڑی محبت رکھتے ہو) انسان کی ناشکری کا سبب بھی حبِّ مال کو قرار دیا گیا ہے وانہ لحب الخیر لشدید (کیونکہ انسان مال کی محبت میں بہت سخت ہے) ایسے لوگوں کی تباہی و بربادی کی خبر دی گئی ہے جنھوں نے جمع مال کو اپنا مقصدِ حیات بنا رکھا ہے جس کے باعث غیبت، عیب جوئی، اور طعنہ زنی جیسی کج خلقیوں کے وہ شکار ہو گئے ہیں۔ فرمایا ہے: ویل لکل ھمزۃ لُمزۃ الذی جمع مالاً وعددہ (بخیل یہ سمجھتا ہے کہ اس کا جمع کردہ مال اسے تباہی و بربادی سے بچالے گا) مایغنی عنہ مالہ اذا تردی (جب ہلاکت آئے گی تو اس کا مال اس کے کام نہیں آئے گا) بخل کے متعلق بتلایا کہ جو لوگ اسے اپنے حق میں مفید خیال کرتے ہیں وہ غلطی پر ہیں ولا تحسبن الذین یبخلون بما اٰتٰھم اللّٰہ من فضلہ ھو خیراً لھم بل ھو شرٌ لھم (جو لوگ اس مال میں سے جو اللہ نے انھیں اپنے فضل سے دیا ہے بخل کرتے ہیں اس خیال میں نہ رہیں کہ یہ مال اُن کے حق میں بہتر ہوگا، بلکہ اُن کے حق میں بدتر ہوگا) بخیلوں کا شمار کفار میں کیا گیا ہے اور انھیں اہانت آمیز عذاب کی دھمکی دی گئی ہے۔ فرمایا ہے:

الذین یبخلون ویامرون الناس — جو لوگ بخل کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی

بالبخل ویکتمون ما اتٰھم اللّٰہ من فضلہ واعتدنا للکافرین عذابا مھینا۔	بخل کرنے کا حکم دیتے ہیں اور اللہ نے اپنے فضل سے ان کو جو کچھ دے رکھا ہے اس کو چھپاتے ہیں۔ یاد رکھو کہ ہم نے کافروں کے لیے ذلیل کن عذاب تیار کر رکھا ہے۔

اس سے بھی بڑھ کر زر اندوزی کرنے والوں کو ان الفاظ میں وعید سنائی گئی ہے۔

الذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللّٰہ فبشرھم بعذاب الیمہ یوم یحمیٰ علیھا فی نار جھنم فتکوی بھا جباھھم وجنوبھم وظھورھم ھٰذا ما کنزتم لأنفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون۔	جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اللہ کی راہ میں اس کو خرچ نہیں کرتے۔ ان کو دردناک عذاب کی خبر دے دیجیے۔ جس دن اس سونا چاندی کو دوزخ کی آگ میں تپایا جائے گا پھر اس سے ان کی پیشانیوں، پہلوؤں اور ران کی مٹھیوں کو داغا جائے گا اور کہا جائے گا یہ ہے جو تم نے اپنے لیے جمع کر رکھا تھا۔

بخل کی طرح اسراف اور فضول خرچی بھی گردش دولت پر اثر ڈالتی ہے۔ معاشی توازن کے بگاڑنے میں وہ کسی حالت میں بخیلی سے پیچھے نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے جہاں مسلمانوں کو بخل سے منع کیا ہے وہاں فضول خرچی سے بھی ان کو باز رکھا ہے۔ فرمایا ہے:

کلوا واشربوا ولا تسرفوا انہ لا یحب المسرفین۔	کھاؤ پیو اور فضول خرچی سے کام نہ لو۔ اللہ فضول خرچوں کو پسند نہیں کرتا۔

ایک اور موقع پر جہاں عزیز و اقارب کی مالی امداد کی تاکید کی ہے فضول خرچی کرنے سے اس طرح منع فرمایا ہے:

اٰت ذا القربیٰ حقہ والمسکین و ابن السبیل ولا تبذر تبذیرا	رشتہ داروں، غریبوں اور مسافروں کو ان کا حق دو اور فضول خرچی نہ کرو۔

ایک جگہ مسرفین کو شیطانوں کا بھائی بتلایا گیا ہے۔ ان المسرفین کانوا اخوان الشیاطین
قرآن مجید نے نہایت واضح الفاظ میں میانہ روی اختیار کرنے کی تاکید کی ہے۔ لا تجعل یدك
مغلولة الی عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا (اپنا ہاتھ گردن
سے بندھا ہوا نہ رکھو اور نہ اسے بالکل ہی کھول دو ورنہ ملامت کیے جاؤ گے اور بیٹھے ہوئے
پچھتاؤ گے) نیک بندوں کی تعریف اس طرح کی ہے: والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا
كان بین ذلك قواما (اللہ کے نیک بندے وہ ہیں جب خرچ کرتے ہیں تو فضول خرچی نہیں
کرتے اور نہ وہ بخل سے کام لیتے ہیں بلکہ بخل اور فضول خرچی کے درمیان روّیہ رکھتے ہیں)
بغیر محنت و مشقت کے دولت کمانے کا رجحان بھی اقتصادی توازن کو درہم برہم کر دیتا ہے۔
اس میں سودی لین دین سب سے زیادہ اہم ہے۔ سود اور تجارت میں یہی فرق ہے کہ ایک میں
محنت و مشقت ہوتی ہے تو دوسرے میں صرف دولت کے بل بوتے پر روپیہ کمایا جاتا ہے۔ قرآن
کریم میں ہے: احل اللہ البیع وحرموا الربٰو (اللہ تعالیٰ نے تجارت کو تو حلال کیا ہے لیکن سود
کو حرام قرار دیا ہے۔) سود خوروں کے متعلق ہے کہ وہ قیامت کے دن حواس باختہ ہوں گے۔

الذین یاکلون الربٰو لا یقومون	جو لوگ سود کھاتے ہیں وہ قبروں سے اس
الا کما یقوم الذی یتخبطه	طرح اُٹھیں گے جس طرح کسی کو شیطان نے
الشیطٰن من المس ذلك بانهم	چھو کر بدحواس کر دیا ہو۔ یہ اس لیے کہ انہوں
قالوا انما البیع مثل الربٰو۔	نے کہا کہ بیع سود ہی کی طرح تو ہے۔

سود خوروں کو اللہ کی طرف سے جنگ کا چیلنج دیا گیا ہے فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب
من اللہ ورسوله (اگر تم باز نہ آؤ گے تو اللہ اور اس کے رسول سے لڑنے کے لیے تم کو آگاہ کیا جاتا
ہے)

رشوت، چور بازاری اور اسی قسم کے دیگر ناجائز ذرائع آمدنی بھی معاشرے کے اقتصادی نظام
کو بگاڑ کر رکھ دیتے ہیں۔ اس چیز سے منع فرمایا گیا ہے لا تاكلوا اموالكم بینكم بالباطل حتی
تكون تجارة عن تراض منكم (ایک دوسرے کے مال کو ناجائز طور پر نہ کھایا کرو جب تک
کہ باہمی رضامندی سے تجارت نہ ہو رہی ہو) یہودیوں کے متعلق فرمایا گیا: اكلون للسحت

(وہ حرام چیزوں کے بہت زیادہ کھانے والے ہیں) یتیموں کے مال کو ہڑپ کرنے والوں کی مثال یہ دی گئی ہے کہ وہ اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں (سورۂ نساء) اسی طرح امانت کی ادائیگی کا حکم دیا گیا اور خیانت سے احتراز کرنے کی تاکید کی گئی۔ یہ وضاحت کے ساتھ بتلادیا گیا ہے کہ فی الحقیقت انسان انھیں چیزوں کا حقدار ہے جن کے لیے وہ جدوجہد کرے لیس للانسان الا ما سعیٰ۔

یہ تو ہوئیں گردش زر پر اخلاقی پابندیاں۔ قرآن نے ان ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے لیے قانون سے بھی مدد لی گئی ہے۔ ان میں زکوٰۃ سب سے زیادہ اہم ہے۔ زکوٰۃ کے عائد کرنے کا مقصد قرآن حکیم نے خود بتلایا ہے کی لا یکون دولۃ بین الاغنیاء (تاکہ دولت مالداروں ہی میں گردش نہ کرتی رہے) زکوٰۃ کی فرضیت بے شمار آیتوں کے ذریعے ثابت ہے۔ صریح حکم کے علاوہ زکوٰۃ ادا کرنے والوں کی تعریف وتوصیف میں بھی بہت سی آیتیں ملتی ہیں۔ زکوٰۃ کا فائدہ یہ بتلایا ہے کہ زکوٰۃ دینے کی وجہ سے معاشرہ خوش حال ہوجاتا ہے اور دینے والے پر بھی اس معاشرے کے ایک فرد کی حیثیت سے اثر پڑتا ہے۔ اسی کی طرف قرآن نے بڑے لطیف انداز میں اشارہ کیا ہے۔

وما اوتیتم من زکوٰۃ تریدون وجہ اللہ فاولٓئک ھم المضعفون۔	جو زکوٰۃ تم اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے دیتے ہو ایسے ہی لوگ اپنے مال کو دگنا کرنے والے ہیں۔

زکوٰۃ کے ذریعے اقتصادی نظام کی اصلاح ہوتی ہے۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا۔ خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم (آپ مسلمانوں کے مال میں سے صدقات وصول کریں اور ان کو پاک وصاف کریں)

قرآن مجید نے زکوٰۃ کی شرح اور نصاب پر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے۔ غالباً اس سے مقصود صرف یہ ہے (شرح کا تعین اور مال کی کم از کم مقدار جس پر زکوٰۃ واجب الادا ہے اس کا تعین اسلامی حکومت کے حیطۂ اختیار میں دیا گیا ہے۔ البتہ احادیث میں جو شرح بتلائی گئی ہے وہ کم از کم شرح ہے جس سے کم کرنے کا حق اسلامی حکومت کو حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن حکیم تمام فاضل رقم کو خرچ کردینے کا حکم دیتا ہے یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو (لوگ آپ سے پوچھتے ہیں

کہ کتنی رقم خرچ کریں۔ کہہ دیجیے کہ جو کچھ تمہارے اخراجات سے بڑھ جائے۔

زکوٰۃ کے علاوہ میراث کو بھی گردشِ ثروت کا ایک قانونی ذریعہ بنایا گیا ہے۔ قرآنی قانونِ وراثت کی رو سے بیٹا اور بیٹی کے علاوہ میاں بیوی، بھائی بہن، اور دیگر عزیز دار بھی ترکہ کے حق دار ہیں۔ اس سے مقصد یہ ہے کہ ان تمام پابندیوں کے باوجود کوئی شخص دولت سمیٹ کر بیٹھ بھی جائے تو اس کی آنکھ بند ہوتے ہی اس کی تمام دولت و جائداد متعدد لوگوں میں تقسیم ہو جائے۔ اس طرح ایک عارضی رکاوٹ کے بعد دولت پھر گردش میں آ جائے گی۔

اس طرح قرآن کے معاشی نظام کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اشتراکیت کے برعکس انفرادی ملکیت پر کسی قسم کی پابندی عائد نہیں کی گئی تاکہ ہر شخص اپنی خداداد صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر سرگرمِ عمل رہے۔ البتہ بہت سی اخلاقی اور قانونی پابندیاں عائد کر کے سرمایہ داری کی تمام خرابیوں کا خاتمہ کر دیا ہے۔

باب دوم

فارابی

وسعت و رقبہ کے لحاظ سے بنو عباس کی حکومت اپنے اُموی حریف کے مدِمقابل نہ تھی۔ منصور ہی کے زمانے میں اسپین ہمیشہ کے لیے علیحدہ ہو گیا۔ مغرب میں ادریسی حکومت کا قیام ہارونی عہد میں عمل میں آیا۔ خراسان میں طاہری اور یمن میں زیادی حکومتیں مامونی عہد کی پیداوار ہیں۔ متوکل کے قتل کے بعد حالات اور بھی زیادہ خراب ہو گئے۔ بہت سے عباسی صوبے خود مختار بن بیٹھے۔ ان آزاد اور خود مختار حکومتوں کے وجود میں آجانے سے اسلامی اتحاد اور خلافت کے وقار کو سخت صدمہ تو ضرور پہنچا لیکن اس نقصان کی تلافی بڑی حد تک علوم و فنون کی ترویج و اشاعت نے کر دی۔ جا بجا حکومتوں کا قیام متعدد علمی مرکزوں کے وجود میں آنے کا سبب بنا۔ بجائے ایک بغداد کے بے شمار بغداد پیدا ہو گئے۔ ہر دارالسلطنت میں علما و فضلا کی ایک معتدبہ جماعت موجود رہتی تھی۔ ہمدانی دربار اپنی تمام ہم عصر حکومتوں سے اس بات میں گوئے سبقت لے گیا۔ ہمدانی خاندان اگرچہ رقبہ، ملک اور مدّتِ حکومت کے اعتبار سے کسی ممتاز حیثیت کا مالک نہ تھا لیکن ہمدان کے پوتے سیف الدولہ کی علم دوستی اور علما نوازی نے اس خاندان کو زندۂ جاوید بنا دیا۔ سیف الدولہ کے دربار میں متنبّی جیسا شاعر، ابو الفرج اصفہانی جیسا ادیب اور سب سے بڑھ کر ابو نصر فارابی جیسا فلسفی اور مفکّر موجود تھا۔

حالاتِ زندگی

فارابی دُنیائے اسلام کا مشہور ترین فلسفی اور مفکّر ہے۔ اس کا پورا نام محمد بن محمد بن ترخان اور کنیت ابو نصر ہے۔ وہ ۲۵۶ھ مطابق ۸۷۰ء میں ترکستان کے ضلع فاراب کے مقام واسج یا وسیج میں پیدا ہوا۔ فاراب دریائے جیحوں کے کنارے واقع ہے اور آج کل اترار (OTRAR) کہلاتا ہے۔ فاراب ہی کی نسبت سے ابو نصر فارابی کے نام سے مشہور ہوا۔ اس زمانے میں

بغداد سب سے بڑا تعلیمی مرکز تھا۔ شائقین حصولِ علم کی خاطر بغداد ہی کا رُخ کرتے تھے۔ فارابی بھی صغر سنی ہی میں بغداد پہنچا۔ اس وقت وہ عربی زبان سے بھی ناواقف تھا۔ اس لیے سب سے پہلے عربی زبان سیکھی اور اس میں مہارت حاصل کر لی۔ اس کے بعد عیسائی طبیب ابوبشر متیٰ بن یونس سے منطق پڑھی۔ متیٰ متعدد یونانی کتب کا سریانی سے عربی میں ترجمہ کرنے کی وجہ سے مسلّم الثبوت استاد مانا جاتا تھا۔ اسی توجہ کا نتیجہ تھا کہ فارابی کو منطق سے بے حد لگاؤ پیدا ہوگیا۔ اور منطق کی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے فارابی حران گیا۔ جہاں ایک اور عیسائی فلسفی یوحنا بن جیلان کے سامنے زانوئے تلمّذ تہہ کیا۔ حران سے بغداد واپس آکر اس نے ارسطو کے فلسفہ کی طرف توجہ کی۔ اس نے اس میں اس قدر کمال حاصل کیا کہ وہ بجا طور پر پہلا مسلمان فلسفی سمجھا جاتا ہے جس نے ارسطو کے فلسفہ کو کماحقہ سمجھا۔ اگرچہ یونانی فلسفے کی کتابوں کے ترجمے کی ابتدا منصور ہی کے زمانے میں ہوگئی تھی اور ہارون اور مامون کے عہد میں تقریباً تمام کتابیں عربی میں منتقل کر لی گئی تھیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کتابوں کا صرف ترجمہ ہوا تھا اور انھیں بجائے یونانی اور سریانی کے عربی کا جامہ پہنا دیا گیا تھا لیکن انھیں مکمل طور سے کوئی سمجھتا نہ تھا۔

ہمدانیوں نے جب حلب فتح کر لیا اور اپنا دارالسلطنت بجائے موصل کے حلب کو قرار دیا تو فارابی بغداد سے حلب آیا اور سیف الدولہ کے دربار سے وابستہ ہوگیا۔ ۹۴۶ء میں دمشق پر بھی ہمدانیوں کا قبضہ ہوگیا تو فارابی دمشق آگیا اور یہاں صوفیانہ زندگی بسر کرنی شروع کر دی۔ سیف الدولہ کی طرف سے ۴ درہم یومیہ مقرر تھے۔ یہ قلیل رقم بھی اس کی ضروریات سے فاضل تھی۔ ۳۳۹ھ مطابق ۹۵۰ء میں فارابی نے وفات پائی اور دمشق میں مدفون ہوا۔

تصانیف

فارابی نے تقریباً تمام علومِ متداولہ پر خامہ فرسائی کی ہے۔ البتہ اس کی فلسفہ و منطق کی تصانیف نے جو شہرت حاصل کی وہ دوسری کتابوں کو نصیب نہیں ہوئی۔ فارابی، ارسطو کے شارح کی حیثیت سے بہت مشہور ہے اور اسی وجہ سے وہ معلّمِ ثانی کہلایا۔ معلّمِ اوّل خود ارسطو تھا۔ کہا جاتا ہے کہ بوعلی سینا نے بھی فارابی کی کتابوں کی مدد سے ارسطو کے فلسفہ کو سمجھا۔ فارابی نے ارسطو کی کتاب "اخلاقیات" پر بھی تبصرہ لکھا اور افلاطون کی کتاب "قانون" کا خلاصہ تیار کیا۔ فلسفے کے علاوہ

فارابی کی منطق پر شہرہ آفاق کتاب "شرح ایساغوجی" ہے۔ سائنس میں طبیعیات، موسمیات، نیز فلکیات پر اس کی گراں مایہ تصانیف ہیں۔ نفسیات اور ماوراء الطبیعیات جیسے سنگلاخ میدان بھی فارابی کے قلم کی جولان گاہ بنے "کیمیائے تاثیر" علم کیمیا اور علم سحر پر عمدہ کتاب سمجھی جاتی ہے۔ اس نے ریاضی کے میدان میں بھی اپنے جوہر دکھائے اور اقلیدس پر اس کے تبصرے سے اہل یورپ سے بھی خراج تحسین حاصل کیا۔ عجیب بات یہ ہے کہ ان خشک مضامین کے ساتھ ساتھ فارابی موسیقی جیسے فن لطیف میں بھی ید طولیٰ رکھتا تھا۔ رباب کا موجد اور عود کا ماہر تھا اور سیف الدولہ کے دربار میں اپنی نغمہ سرائی سے سامعین کو مسحور کر دیتا تھا۔ وہ چاہتا تو لوگوں کو مارے ہنسی کے لوٹ پوٹ کر دیتا انھیں اس قدر رُلاتا کہ آنسوؤں کا سیلاب بہہ نکلتا۔ فارابی نے گیت بھی لکھے اور فن موسیقی پر کتاب بھی تصنیف کی ہے۔ اس نے یونانی موسیقی میں بے شمار خامیاں دیکھی تھیں۔ ان خامیوں کو دور کرنے کے لیے اس نے کتاب الموسیقی الکبیر لکھی جس کا ترجمہ تقریباً تمام یورپی زبانوں میں ہو چکا ہے۔

ہم نے فارابی کی تصانیف کا سرسری جائزہ اس لیے لیا ہے کہ اس کی جامعیت واضح ہو جائے۔ ہمیں سر دست اس کی صرف انہی کتابوں سے سروکار ہے جن کا موضوع سیاسیات ہے۔ سیاست پر اس کی مندرجہ ذیل تصانیف ہیں (۱) افلاطون کی کتاب "قانون" کا خلاصہ (۲) سیاست المدینہ (۳) آراء اہل المدینۃ الفاضلہ (۴) جوامع السیاست (۵) اجتماع المدینہ۔

ان تصانیف میں سیاست المدینہ اور آراء اہل المدینۃ الفاضلہ نے زیادہ شہرت حاصل کی اور ان ہی دونوں کتابوں میں فارابی نے اپنے تمام سیاسی افکار و نظریات بیان کر دیے ہیں۔ پہلی کتاب یعنی سیاست المدینہ اگرچہ زیادہ ضخیم نہیں ہے۔ تاہم شاید ہی ایسا کوئی سیاسی نظریہ ہو جو اس میں بیان نہ کیا گیا ہو۔ اس کتاب کی ابتدا انسان اور دیگر حیوانات کے باہمی فرق سے کی گئی ہے اور اسی سے انسانی تعاون کی ضرورت ثابت کی گئی ہے اور انسانی قویٰ خصوصاً قوت تنازع اور اس کے اثرات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ معیاری شہر اور اس کے رئیس اوّل کی اہمیت و صلاحیت وغیرہ سے بحث کی گئی ہے اور مختلف اقسام حکومت جو قدیم زمانے سے رائج ہیں اس کتاب کے موضوع ہیں۔

دوسری کتاب یعنی آراء اہل المدینۃ الفاضلہ ۳۴۔ ابواب پر مشتمل ہے۔ اس کتاب میں جیسا کہ اس

کے نام سے ظاہر ہے معیاری شہر، اس کی ضرورت اور اس کے نظم ونسق وغیرہ کا تفصیلی بیان ہے ۔ اقتدارِ اعلیٰ نیز اشتراکیت اور انفرادیت سے تفصیلی بحث کی گئی ہے اور انسانی اجتماع کے اسباب بیان ہوئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس کتاب میں افلاطون کی تصنیف جمہوریہ (Republic) کا چربہ اُتارا گیا ہے۔ تاہم افلاطون کی اندھی تقلید نہیں کی گئی ہے۔ اکثر مواقع پر فارابی نے اختلاف کیا ہے اور افلاطون کے نظریات کی اصلاح کی ہے ۔ آراء میں ایسے بھی عنوانات ملتے ہیں جو "جمہوریہ" میں نہیں پائے جاتے ۔ آراء کو " ری پبلک " کا اصلاح شدہ ضمیمہ کہنا بہت حد تک درست ہوگا ۔

فارابی اوّلاً و آخراً منطقی تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی تصانیف میں منطق غالب نظر آتی ہے ۔ وہ اپنے افکار کے استدلال میں منطق ہی سے مدد لیتا ہے اور جا بجا مثالیں دے کر اپنے دعووں کو ثابت اور واضح کرتا ہے ۔ فارابی چونکہ مختلف علوم میں نہ صرف دسترس بلکہ مہارت رکھتا تھا اس لیے اپنے نظریات کے قیام نیز ان کو ثابت کرنے کے لیے مختلف علوم سے کام لیتا ہے ۔ سیاسی کتابوں میں بھی نفسیات ، اخلاقیات اور ماوراء الطبیعیات کی جا بجا جھلکیاں ملتی ہیں ۔ اجتماعِ انسانی کی ضرورت ثابت کرنے کے لیے انسانی قویٰ نیز انسان اور دیگر حیوانات میں فرق ظاہر کیا گیا ہے ۔

فارابی کا معمول تھا کہ وہ اپنی تصانیف کو منتشر اوراق پر لکھا کرتا تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی کتابوں میں ربط و ہم آہنگی کم ہے ، اور چونکہ ان اوراقِ پریشان میں سے اکثر ضائع ہوگئے ہیں اس لیے کچھ کتابیں ایسی بھی ہیں جن کے محض ایک یا دو باب ہی دستیاب ہوتے ہیں ۔

سیاسی نظریات

افکارِ فارابی کے بیان کرنے سے پہلے یہ بات واضح کر دینا ضروری ہے کہ فارابی کی تمام تر کوشش ایک طرف شریعت اور فلسفہ کی تطبیق ہے اور دوسری طرف خود ارسطو اور افلاطون کے نظریات میں مطابقت پیدا کرنا ہے ۔ سیاسی نظریات میں وہ افلاطون سے بہت زیادہ متاثر ہے لیکن جہاں وہ افلاطون سے اختلاف کرتا ہے وہاں اکثر ارسطو کا نظریہ پیش کر دیتا ہے ۔ فارابی کے نظریات بڑی حد تک تصوری وخیالی ہیں تاہم اس نے معاصرانہ حالات سے بالکل چشم پوشی نہیں کی ۔ معیاری ریاست کے مقابلے میں غیر معیاری ریاست کا نظریہ پیش کیا ہے جو تمام کا تمام اس کے اپنے زمانے کے حالات کا صحیح آئینہ دار ہے ۔

انسان

فارابی نے انسان اور دیگر حیوانوں میں مابہ الامتیاز عقل الفعال کو قرار دیا ہے۔ اس کے نزدیک عقل الفعال ہی انسان کو بامِ عروج پر پہنچاتی ہے۔ اور ذہنِ انسانی جس کو وہ عقل المستفاد کے نام سے یاد کرتا ہے، بروئے کار لاتی ہے۔ عقل الفعال کے بغیر عقل المستفاد بے حس و حرکت رہتی ہے جس طرح کہ سورج کے بغیر آنکھیں بے کار ہوتی ہیں۔ فارابی نے انسان میں دو ایسی قوتوں کو مانا ہے جو دیگر حیوانات میں نہیں پائی جاتیں۔ وہ قوت الناطقہ اور قوت النزوعیہ ہیں۔ انسان قوتِ ناطقہ کے ذریعے علم حاصل کرتا ہے اور خیر و شر، نیک و بد اور نفع و نقصان میں تمیز کرتا ہے۔ قوتِ نزوعیہ انسان میں کسی چیز کی محبت یا اس سے نفرت پیدا کرتی ہے۔ ایسی قوت کے باعث رنج و خوشی کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔

فارابی کا انسان مدنی الطبع نہیں ہے جس طرح ارسطو نے سمجھا ہے۔ بلکہ وہ اپنی قوت النزوعیہ کے باعث جھگڑالو ہے۔ لیکن قوتِ ناطقہ اسے اپنی اس طبیعت و جبلت پر قابو پانے کے لیے راہ ہموار کر دیتی ہے اور وہ باہمی فوائد کے پیشِ نظر آپس کے جھگڑوں سے کنارہ کش ہو جاتا ہے۔

اجتماع

انسان اگرچہ فطری طور پر جنگ جو ہے لیکن وہ اپنی ضروریات کی نوعیت نیز سامانِ زندگی کی فراہمی کے خیال سے مل جُل کر کام کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ دوسروں کے تعاون کے بغیر وہ نہ تو ضروریاتِ زندگی حاصل کر سکتا ہے اور نہ کسی مقصد میں کامیاب ہی ہو سکتا ہے لیکن انسان کا یہ میل جول یا اجتماع ایک ہی طرح کا نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس انسانی اجتماع کی مختلف شکلیں ہوتی ہیں۔ کچھ اجتماع ناقص ہوتے ہیں اور کچھ تام۔ فارابی گاؤں یا شہروں کے محلوں یا سڑکوں کے کناروں کی بھیڑ بھاڑ کو ناقص اجتماع کی مثال کے طور پر پیش کرتا ہے۔ شہر کو وہ اجتماعِ تام کہتا ہے۔ شہر کے بعد ملّت یعنی زمین کے مخصوص علاقے کے اتحاد کا نمبر آتا ہے اور کرۂ ارض کے تمام باشندے فارابی کے نزدیک سب سے بڑا اجتماع ہیں۔ اس کا دعویٰ ہے کہ اجتماع کتنا ہی ناقص کیوں نہ ہو لیکن وہ اجتماعِ تام کے لیے ممد و معاون ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ بغیر ناقص کے تام کا تصوّر ہی محال ہے۔ مثلاً سڑک کے کنارے ٹھہرنے کی جگہ اجتماعِ ناقص کی چھوٹی سے چھوٹی شکل ہے لیکن وہ بھی سڑک کا ایک حصّہ ہے اور اسی طرح سڑک محلہ کا ایک جزو ہوتی ہے اور محلّہ بھی شہر کا ایک ٹکڑا ہے اور شہر ملّت

کی اکائی ہے اور ملّت انسانیت کا جزو ہے ۔ اس طرح شہر کو بالواسطہ انسانیت سے تعلق ہے ۔

جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے ، فارابی اجتماعِ انسانی کو فطری قرار نہیں دیتا ، بلکہ اس کی غرض و احتیاج اسے دوسروں کا تعاون حاصل کرنے پر مجبور کرتی ہے ۔ ممکن ہے کہ فارابی کا نظریہ اس کے ہم عصر سیاسی حالات کی پیداوار ہو ۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں بہت سی خود مختار حکومتیں معرضِ وجود میں آ گئی تھیں اور ان میں سے اکثر مرکزی عباسی خلافت سے نہ صرف اختلاف رکھتی تھیں بلکہ عباسیوں کو خلافت کا صحیح حق دار بھی نہ سمجھتی تھیں لیکن اس کے باوجود انھیں اس بات کا احساس تھا کہ انھیں خلافتِ عباسیہ کی حمایت اور خلیفۂ وقت کی دعائیں اور اس کے عطا کردہ لمبے چوڑے خطابات حاصل نہ ہوئے تو ان کا برسرِ اقتدار رہنا اور عوام میں مقبول ہونا محال ہے ۔ ان کی اسی وقتی ضرورت نے خلافت کو باقی رہنے دیا جس کی وجہ سے یہ حکومتیں باہم مخالف ہونے کے باوجود متحد نظر آتی تھیں ۔ ہمارے اس خیال کو اس بات سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ فارابی کے نزدیک معاہدۂ ترکِ حقوق باہمی پر مملکت کی بنیاد نہیں ہے بلکہ اس پر مملکت کے کاروبار کا انحصار ہے ۔ وہ مملکت یا شہر کو پہلے ہی فرض کر لیتا ہے اور اس کے کاروبار کے چلانے کے لیے معاہدۂ عمرانی کا نظریہ پیش کرتا ہے کیونکہ خلافتِ عباسیہ پہلے ہی سے وجود میں آ چکی تھی ۔ اس کے قائم رکھنے کے لیے البتہ خود مختار حکومتیں قائم ہو گئیں ۔

بین الاقوامی اتحاد کی راہ میں جو رکاوٹیں ہیں فارابی ان سے بھی بحث کرتا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ بین الملکی اتحاد کی راہ میں جغرافیائی اختلافات حائل ہیں کیونکہ یہ اختلافات آب و ہوا پر بہت اثر انداز ہوتے ہیں اور آب و ہوا کا انسانی کردار بنانے اور رسم و رواج جاری کرنے میں بہت ہاتھ ہوتا ہے ۔ انھی اختلافِ رسوم کے باعث بنی نوع انسان متحد نہیں ہو سکتے ۔ اس سلسلے میں دوسری دشواری زبان کی ہے ۔ ہر علاقے میں مختلف زبانیں رائج ہیں جس کی وجہ سے اقوامِ عالم میں تبادلۂ خیالات ممکن نہیں ہے جس کے بغیر بین الاقوامی اتحاد کا تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا ۔ جغرافیائی اختلافات اور جداگانہ زبانوں کے باوجود انسان اگرچہ اتحاد کا خواہش مند اور دوسروں کی امداد کا محتاج ہے پھر بھی تمام روئے زمین کے انسان ایک رشتے میں منسلک نظر آتے ہیں ۔ چونکہ ایسا اتحاد ممکن نہیں اس لیے کامل ترین اجتماع شہر یا مملکت ہے ۔ اس اجتماع کے ذریعے انسان بہترین فوائد حاصل کر سکتا ہے ۔ فارابی اس مملکت کو المدینۃ الفاضلہ کے نام سے یاد کرتا ہے ۔ اسی پر اس نے اپنی کتاب آرائیں بہت زیادہ زورِ بیان صرف کیا ہے ۔

معاہدۂ عمرانی

فارابی مملکت (اسٹیٹ) کو انسانوں کے ایک معاہدۂ عمرانی (Social Contract) کا نتیجہ قرار دیتا ہے جو اس کے نزدیک انسان کی جنگ جو فطرت کے باعث اجتماع وجود میں آیا۔ اس کا کہنا ہے کہ مملکت کے قیام سے پہلے طاقتور کمزوروں پر زیادتیاں کرتا تھا جس کی وجہ سے آئے دن جھگڑے کھڑے ہوتے اور فتنہ و فسادات پیدا ہوتے تھے۔ اس مسلسل خلفشار سے انسان عاجز آگیا اور اس سے نجات حاصل کرنے کی غرض سے ہر شخص نے اپنی مرضی سے اپنے حقوق کا ایک حصّہ ایک مرکزی قوّت کے سپرد کر دیا۔

اس طرح فارابی اس نظریۂ مملکت کا بانی ہے جس نے اس کے انتقال کے تقریباً سات سو سال بعد انگلینڈ اور فرانس میں شرفِ قبولیت حاصل کیا۔ اگرچہ اہلِ یورپ اس ترکِ حقوقِ باہمی کے نظریے کو پیش کرنے کا سہرا ہابس (۱۵۸۶ء تا ۱۶۷۹ء) کے سر باندھتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ فارابی نے ہابس، لاک اور روسو سے بہت پہلے کسی حد تک خامیوں سے پاک نظریۂ مملکت پیش کیا۔ ہابس کے نزدیک انسان فطری طور پر شکّی واقع ہوا ہے۔ قانون، پولیس اور فوج کی موجودگی میں بھی ایک دوسرے پر شک کرتا ہے اور اسے ہم جنسوں پر کوئی اعتماد نہیں۔ اسے خارجی حملے کا ہر وقت خطرہ رہتا ہے۔ اس کا علاج اس کے سوا کچھ نہیں کہ تمام افراد اپنے آپ کو ایک حاکم کے سپرد کر دیں اور اس کی اطاعت کو اپنا وطیرہ بنالیں۔

ہابس اور فارابی کے نظریات میں کئی فرق ہیں۔ اوّل یہ کہ فارابی نے اس معاہدہ کی بنیاد انسان کی جنگجویانہ فطرت پر رکھی ہے اور ہابس کے نزدیک جنگ و جدل کی بجائے ایک دوسرے پر شک و شبہ کے باعث یہ معاہدہ وجود میں آیا۔

دوسرا فرق دونوں کے نظریات میں یہ ہے کہ فارابی جملہ حقوقِ انسانی کے ترک کر دینے کا قائل نہیں ہے بلکہ اپنے حقوق کے صرف ایک حصّے سے دست برداری پر اس کا عقیدہ ہے۔ پھر یہ حقوق کسی فرد کو نہیں بلکہ مرکز کے حوالے کرنے کا حامی ہے جو مطلق العنان نہیں بلکہ خود مختلف بندشوں میں جکڑا ہوا ہے۔ گویا کہ ہابس کا نظریہ شخصی حکومت کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور فارابی اس کے ذریعے ایک جمہوری نظام کو وجود میں لانا چاہتا ہے۔ یہ فرق بانیانِ نظریات کے زمانے کے سیاسی حالات، نیز ان کے ذاتی عقائد کے باعث

پیدا ہوگیا ہے۔ ہابس کے زمانے میں چارلس اوّل اور پارلیمنٹ برسرِ پیکار تھے۔ ہابس بادشاہت کا طرف دار تھا اسی لیے اس نے اجتماع کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ خطرات کا سدِّباب کرنے کے لیے بادشاہت وجود میں آتی ہے۔ ہابس کے نزدیک بادشاہ کے خلاف بغاوت کرنا، اس کی شکایت کرنا انسانیت کو زمانۂ قبلِ مملکت کی طرف لے جاتا ہے۔ فارابی کے زمانے میں بھی مختلف حکومتیں باہمی جنگ و جدال میں مصروف تھیں۔ اس لڑائی بھڑائی کو ختم کر دینے کی واحد صورت یہ تھی کہ یہ حکومتیں ایک مرکزی حکومت کو تسلیم کرلیں اور اپنے حقوق کا ایک حصّہ اس کے حوالے کردیں۔ فارابی ہمدانی "امیر" کا حامی تھا اور ساتھ ہی عباسی خلافت کی بقا کو بھی ضروری سمجھتا تھا

تیسرا بڑا فرق دونوں کے نظریات میں یہ ہے کہ فارابی کے نزدیک یہ خطرہ خارجی نہیں داخلی ہے کیونکہ باہمی تنازعات کو ختم کرنے اور انصاف حاصل کرنے کے لیے یہ معاہدہ عمل میں آیا ہے۔ ہابس اس جبری اجتماع کی بنیاد ہی بیرونی دشمن کے حملے کے خطرے پر رکھتا ہے۔

دونوں نظریات میں ایک اہم فرق اور بھی ہے، وہ یہ کہ ہابس کا کہنا ہے کہ اس معاہدہ میں شرکت رضامندی سے بھی کی جا سکتی ہے اور جبر سے بھی۔ لیکن دونوں صورتوں میں معاہدہ اٹل ہوتا ہے اور کسی کو اس کے ختم کر دینے کا حق حاصل نہیں ہے۔ جو علاقے بزورِ شمشیر فتح کیے جائیں ان کے باشندوں پر اطاعت واجب ہے۔ فارابی کا معاہدۂ عمرانی رضا و رغبت پر مبنی ہے اگرچہ وہ مدینۃ الفاضلہ کے مقابلے میں مدینۃ التغلیب کا بھی قائل ہے جس پر اگلے صفحات پر روشنی ڈالی جائے گی۔

جان لاک (۱۶۳۲ء تا ۱۷۰۴ء) نے معاہدۂ عمرانی کو تسلیم ضرور کیا ہے لیکن اس نے اس معاہدہ کی بنیاد نہ تو فارابی کی طرح انسان کی فطری مخاصمت پر رکھی ہے اور نہ ہابس کی طرح خوف و شک پر بلکہ لاک کے نزدیک معاہدہ کی وجہ لوگوں کی یہ خواہش ہے کہ امن و سکون بحال رہے اور کوئی اس پُرامن زندگی کو تباہ نہ کر سکے۔ لاک چونکہ پارلیمنٹ کا حامی تھا اس لیے وہ تمام قوت عوام کے حوالے کرتا ہے۔ فارابی ان دونوں انگلستانی مفکرین کے بین بین ہے۔ وہ بادشاہ کو ہابس کی طرح نہ مطلق العنان سمجھتا ہے اور نہ لاک کی طرح اسے عوام کے رحم و کرم پر چھوڑتا ہے۔

فرانسیسی مفکر روسو (۱۷۱۲ء تا ۱۷۷۸ء) لاک کے نظریے پر مزید اصلاح کرتا ہے اس کا کہنا ہے کہ انسان فطرتاً آزاد ہے لیکن اس نے ایک دوسرے کی جان و مال کی حفاظت کی خاطر ایک معاہدہ کرلیا ہے

لیکن اس معاہدے کے باوجود اس کی انفرادی آزادی قائم رہتی ہے اور یہ معاہدہ حاکم و محکوم کے درمیان نہیں ہے جیساکہ اس کے پیش رو مفکرین کا خیال ہے بلکہ افراد کا باہمی معاہدہ ہے ۔

فارابی یورپی مفکرین کے مقابلے میں حقیقت سے زیادہ قریب ہے۔ اس کے نزدیک یہ معاہدہ عمرانی مملکت کی ابتدا کا سبب نہیں ہے بلکہ اس پہ کاروبارِ مملکت کی بنیاد ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ اس کے قبل ہی مملکت یا اجتماع وجود میں آچکا تھا۔

اقتدارِ اعلیٰ

فارابی نے افلاطون کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے معیاری مملکت یا شہر کا نظریہ پیش کیا ہے۔ اس معاملے میں وہ یونانیوں سے بھی متاثر تھا۔ یونانی ریاستیں چونکہ زیادہ تر شہروں تک محدود ہوتی تھیں اس لیے یہ ریاستیں شہری ریاست کہلاتی تھیں۔ فارابی نے بھی اپنی معیاری مملکت کو المدینۃ الفاضلہ کا نام دیا ہے۔ اس مملکت کے اقتدارِ اعلیٰ کو وہ الرئیس الاوّل کہتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک مقتدرِ اعلیٰ کو سب سے زیادہ عالم اور سب سے زیادہ قوی ہونا چاہیے ۔ قرآن مجید نے بھی سربراہِ مملکت کی انہی دونوں بنیادی صفتوں کی طرف اشارہ کیا ہے کہ **بسطۃ فی العلم والجسم** (علم اور جسم دونوں میں فراخی) افلاطون مزید اوصاف یہ بیان کرتا ہے (۱) جرأت (۲) فراخ دلی (۳) ذکاوت (۴) حافظہ۔ اور اس کے فرائض یہ گنواتے ہیں کہ اس کے پاس نہایت ضروری اشیاء کے سوا کوئی نجی چیز نہ ہو حتیٰ کہ رہنے کے لیے مکان بھی نہ ہو۔ غذا نہایت معمولی فوجیوں جیسی استعمال کرے جس کے لیے وہ ایک مقررہ رقم شہریوں سے حاصل کر سکتا ہے۔ وہ عوام سے خود کو بلند و بالا نہ سمجھے۔ ان کے ساتھ اٹھے بیٹھے اور کھانا کھائے لوگوں کے جان و مال کی حفاظت اس کا اہم ترین فرض ہے ۔

فارابی اقتدارِ اعلیٰ کی بابت افلاطون سے زیادہ واضح ہے۔ اس نے افلاطون کی طرح علم کا مبہم لفظ استعمال نہیں کیا ہے بلکہ اس کا معیار بھی بتا دیا ہے کہ وہ دوسروں کی بہ نسبت نتائج اخذ کرنے اور اصول کے متعین کرنے میں مہارت رکھتا ہو۔ فارابی کہتا ہے کہ تمام انسان بلحاظ عقل مساوی درجہ نہیں رکھتے۔ ہم آئے دن دیکھتے ہیں کہ کچھ لوگ نتائج اخذ کرنے میں زیادہ ملکہ رکھتے ہیں اور دوسرے کم یا بالکل ہی اہلیت نہیں رکھتے۔ یہ قوتِ استنباط ہی قیادت اور اقتدار کی جان ہے۔

صرف نتائج کا اخذ کر لینا ہی کافی نہیں بلکہ ان مستنبط نتائج کو دوسروں تک پہنچا دینا بھی ضروری ہے۔ مقتدرِ اعلیٰ میں قوتِ استنباط کے ساتھ ساتھ قوتِ توصیل یا تبلیغ بھی ضروری ہے۔ فارابی اس امر سے بے خبر نہ تھا کہ فردِ واحد تمام شعبہ ہائے حیات میں ان دونوں قوتوں کا مالک نہیں ہو سکتا اور نہ ایک لیڈر مملکت کے تمام باشندوں کی رہبری کر سکتا ہے اس لیے اس کا کہنا ہے کہ ہر شعبہ کے لیے مختلف لیڈر ہونے چاہئیں اور ان قائدین میں سے جو سب سے زیادہ ان قوی کا مالک ہو گا وہی قائدِ اوّل ہو گا۔ یہ قائدِ اوّل، قائدِ دوم کی رہنمائی کرے گا، اور قائدِ دوم، قائدِ سوم کی علیٰ ہذا القیاس اعلیٰ ادنیٰ کی رہبری کرے گا۔ اس طرح فارابی نے نہ صرف جمہوریت کا تصوّر پیش کیا ہے بلکہ مکمل کابینہ اور مختلف عہدوں کے نظریہ سے بھی آج سے ایک ہزار سال پہلے دُنیا کو روشناس کرا دیا ہے۔

فارابی کا خیال ہے کہ رئیسِ اوّل ایسا ہونا چاہیے جسے دوسروں سے کچھ سیکھنے کی ضرورت محسوس نہ ہو اور اس میں مشاہدہ اور تبلیغ کی قوت ہو اور مملکت کے تمام امور پر کنٹرول رکھنے کا ملکہ رکھتا ہو۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ اس رئیسِ اول سے زیادہ عاقل کوئی نہیں ہوتا ہے۔ اگر کوئی ہو تو اسے ہی رئیسِ اوّل بنانا چاہیے اور پہلے کو اس کا ماتحت بنا دینا چاہیے۔

فارابی نے مندرجہ ذیل بارہ صفات اقتدارِ اعلیٰ کے لیے ضروری قرار دی ہیں:

(۱) جسمانی لحاظ سے بے عیب ہو اور اس میں کسی قسم کا نقص نہ ہو۔

(۲) ذکی اور عاقل ہو۔

(۳) قوتِ بیانیہ اس قدر تیز ہو کہ جو کچھ کہے اس کا نقشہ سننے والے کے سامنے کھنچ جائے۔

(۴) کم سے کم بحث مباحثہ سے چیزوں کی تہہ تک پہنچنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

(۵) قوی حافظہ کا مالک ہو۔

(۶) حسبِ خواہش لوگوں پر علم کے لیے اپنی محبت واضح کر سکے۔

(۷) لہو و لعب سے متنفر ہو۔

(۸) خواہشاتِ نفسانی پر مکمل قابو رکھتا ہو۔ بالخصوص کھانے پینے اور جنسی تعلقات کو حد سے آگے نہ بڑھنے دے۔

(۹) سچ سے محبت کرتا ہو اور جھوٹ سے پرہیز۔

(۱۰) وسیع القلب ہو اس کو عدل و انصاف سے خصوصی لگاؤ ہو اور ظلم و تشدّد کے پاس بھی نہ پھٹکے۔

(۱۱) جس چیز کو بہتر سمجھتا ہو اسے بلا خوفِ تردید نافذ کر سکے۔

(۱۲) اس کا خزانہ معمور ہو اور وہ کافی دولت کا مالک ہو۔

مندرجہ بالا صفات کے حامل انسان کا ملنا محال ہے، حالانکہ فارابی نے خود افلاطون کے اقتدارِ اعلیٰ پر اعتراض کیا تھا کہ یونانیوں میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ انھوں نے معیار کو اس قدر بلند کر دیا ہے کہ عام انسان کا اس معیار تک پہنچنا ناممکن ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فارابی نے جو صفات گنوائی ہیں وہ بہت حد تک معروضی ہیں تاہم یہ معیار ناممکن الحصول ہے اور اس کا احساس فارابی کو بھی تھا کہ ان تمام اوصاف کا فردِ واحد میں مجتمع ہونا ممکن نہیں۔ اسی لیے اس نے خود ہی لکھا ہے کہ یہ سب کی سب خوبیاں ایک شخص میں نہیں پائی جا سکتیں۔ اگر ان میں سے پانچ یا چھ خوبیوں کا حامل دستیاب ہو جائے تو بہت حد تک عمدہ حکمران ثابت ہو سکتا ہے۔ بایں ہمہ فارابی کو اس امر کا بھی احساس ہے کہ اس قسم کا انسان بھی سہل الحصول نہیں ہے۔ اسی لیے اس نے ایک اور متبادل تجویز پیش کی ہے کہ ایسے شخص کو رئیسِ اوّل بنانا چاہیے جس نے ان صفات کے حامل انسان کے زیرِ تربیت پرورش پائی ہو۔ اس تجویز سے فارابی کے اس عقیدے کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ انسان عمدہ صفات کے لحاظ سے روبہ تنزل ہے۔ اس کے سامنے عہدِ رسالت و خلفائے راشدین کی تاریخ کے ساتھ ساتھ ہم عصر خلفا کی کمزوریاں بھی تھیں جس سے اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ جوں جوں زمانہ گزرتا جائے گا۔ انسان اخلاقِ فاضلہ سے محروم ہوتا جائے گا۔ فارابی کا مقصد کچھ ہی کیوں نہ ہو تاہم اتنا ضرور ہے کہ اس نے حکومت کو موروثی ضرور قرار دیا ہے یا کم از کم اس کو موروثی بنائے جانے کے لیے جواز کا دروازہ کھول دیا ہے۔

مزید برآں فارابی کا کہنا ہے کہ اگر ایسا شخص بھی جس نے ان صفات سے متصف انسان کی زیرِ نگرانی پرورش پائی ہو نہ مل سکے تو دو یا دو سے زائد حتیٰ کہ پانچ افراد تک منتخب کیے جائیں جن میں مجموعی طور پر یہ بارہ صفات موجود ہوں بشرطیکہ ان میں سے کم از کم ایک حکیم اور فلسفی ہو جو لوگوں کی ضروریات

معلوم کر سکے اور ریاست کی فلاح و بہبود سے واقفیت رکھتا ہو۔ فارابی کا دعویٰ ہے کہ اگر ایسا فلسفی نہ مل سکے تو یقین کر لینا چاہیے کہ حکومت چند دنوں ہی کی مہمان ہے اور زیادہ دن نہیں گزرنے پائیں گے کہ مملکت تباہ و برباد ہو جائے گی۔ اس طرح فارابی کابینہ اور جمہوریت کا واضح تصوّر پیش کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے۔ اس کے نزدیک اصولاً تو شخصی حکومت ہونی چاہیے لیکن بدرجۂ مجبوری جب کہ جملہ صفات سے متصف انسان ناپید ہے تو سوائے جمہوریت کے اور کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔

افلاطون نے بھی اسی قسم کی متبادل تجویز پیش کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر فلسفی بادشاہ (Philosopher - King) نہ مل سکے تو اس کی جگہ چند سرپرستوں Phylarchs کو دے دینی چاہیے۔ افلاطون نے فارابی کی طرح یہ شرط نہیں لگائی کہ یہ سرپرست ایسے منتخب کیے جائیں جن میں یہ تمام صفات مجموعی طور پر موجود ہوں۔

فارابی کے اس نظریے کے متعلق ہم محض خیالی ہونے کا حکم لگا سکتے ہیں کیونکہ اس معیاری رئیس کے نظریے کو پیش کرتے وقت اس نے اپنے زمانے کے حالات کی طرف سے بالکل آنکھیں بند کر لی تھیں۔ اور عباسی خلافت کا اس زمانے میں جو حال تھا وہ فارابی کے تخیل کے بالکل برعکس تھا، شروانی صاحب کا خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ فارابی کے بغداد کو خیرباد کہنے اور سیف الدولہ کے دربار سے وابستگی کا سبب یہی تھا کہ اس نے سیف الدولہ کی ذات کو اپنے خیالی رئیس سے بہت قریب پایا۔

داخلی نظام

فارابی اقتدارِ اعلیٰ کی صفات اور فرائض کے بیان کرنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ وہ اپنے معیاری شہر کے داخلی نظم و نسق کا ایک جامع خاکہ بھی پیش کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انسان فطری طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس لیے ہر ایک صلاحیتوں کے اعتبار سے جداگانہ درجہ رکھتا ہے پھر تربیت کے مواقع کچھ لوگوں کو میسّر آتے ہیں اور کچھ لوگ اس سے قطعاً محروم رہتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صلاحیتوں کا یہ اختلاف اور بھی شدت اختیار کر لیتا ہے اسی لیے فارابی کہتا ہے کہ رئیسِ اوّل کو چاہیے کہ وہ لوگوں کو ان کی صلاحیتوں کے مطابق مختلف عہدوں پر فائز کرے۔ اگر صحیح معنوں میں تمام عہدے مستحق اور اہل لوگوں کے ذریعے پُر کیے جائیں تو ہم حکومت کو منظم کہہ سکتے ہیں ورنہ نہیں۔ اہل و لائق افراد ہی کو عہدے دار بنانے کی طرف فارابی نے رئیس کی توجہ اس طرح مبذول کرائی ہے کہ خالقِ کائنات

نے ہر شخص کو اس کی لیاقت کے مطابق کام سپرد کر رکھا ہے یہی وجہ ہے کہ نظام عالم درہم برہم نہیں ہوتا بلکہ کائنات کے کام نہایت عمدگی سے انجام پا رہے ہیں۔ اس طرح اگر رئیس بھی تمام عہدیداروں کو اُن کی لیاقت کے مطابق کام تفویض کرے تو کوئی وجہ نہیں کہ امورِ سلطنت نہایت خوش اسلوبی سے انجام نہ پائیں۔

فارابی رئیس اور دیگر امرا میں فرق اس طرح کرتا ہے کہ رئیس کسی سے ہدایات حاصل نہیں کرتا لیکن امرا رئیسِ اوّل یا دیگر افراد سے ہدایات حاصل بھی کرتے ہیں اور اپنے ماتحت عملے کی رہنمائی بھی کرتے ہیں۔ اسی طرح حکومت کا ہر عامل فارابی کی رائے میں حاکم بھی ہے اور محکوم بھی یہاں تک کہ ایک آخری عہدہ آجاتا ہے جس پر فائز شخص کا فرض اپنے امیرِ بالا کی اطاعت کرتا ہے اور کسی کو حکم دینا نہیں ہے۔

فارابی نے حکومت کی مشینری کو ہربرٹ اسپنسر کی طرح جسمِ نامی سے تشبیہ دی ہے۔ وہ رئیس کو قلب کہتا ہے اور دیگر اعضائے جسم عہدہ داروں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس طرح قلب جسم کے جملہ حصوں کے کاموں کا تعین کرتا ہے اور ایک عضو کا دوسرے عضو کے ساتھ تعلق بھی ظاہر کرتا ہے بعینہٖ رئیسِ اوّل بھی مملکت کے مختلف طبقوں کے حقوق و فرائض کا تعین کرتا ہے۔ فارابی نے اس جسمانی مثال سے بھی عہدہ داروں کی اہمیت میں فرق ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جس طرح کسی عضو کی اہمیت قلب کی قربت پر منحصر ہے یعنی جو حصہ قلب سے جتنا قریب ہوگا اتنا ہی اہم ہوگا۔ آنتیں جو قلب سے زیادہ متعلق نہیں ہوتیں زیادہ اہمیت کی مالک نہیں ہیں۔ اسی طرح جو عہدہ دار رئیس سے جتنا قریب ہوگا اسی قدر وہ اہم سمجھا جائے گا۔

المدینۃ الجاہلیہ

فارابی نے المدینۃ الفاضلہ یعنی معیاری مملکت کے مقابلے میں ایک غیر معیاری مملکت کو جسے وہ المدینۃ الجاہلیہ کہتا ہے پیش کیا ہے۔ یہ مملکت معیاری مملکت کی شرائط پوری نہیں کرتی۔ ایسی حکومتیں کیوں وجود میں آجاتی ہیں۔ فارابی اس کے پانچ اسباب بیان کرتا ہے:

(۱) ایسی مملکت کے وجود میں آجانے کی سب سے بڑی وجہ طاقت و قوت ہے۔ ایک طاقتور آدمی بہت سے کمزوروں کو مغلوب کر لیتا ہے اور اس طرح سے ایک حکومت قائم ہو جاتی ہے۔ اس طرح فارابی نے جدید نظریۂ طاقت (Political Power) کو پیش کیا ہے۔

(۲) ایک خاندان یا کنبے سے تعلق رکھنے والے افراد دوسروں کی بہ نسبت زیادہ متحد ہوتے ہیں۔

یہ خاندان یا قبیلہ ریاست کے قیام کا سبب بن جاتا ہے۔ فارابی نے ارسطو کے نظریۂ پدر سری (Patriarchical Theory) کو نہایت خوبی سے پیش کیا ہے۔

(۳) حکمران جب افراد کی باقاعدہ تنظیم کرتا ہے تو مملکت وجود میں آجاتی ہے۔

(۴) ایک زبان بولنے والے یا ایک ہی قسم کے رسم و رواج کے پابند گروہ متحد ہو جاتے ہیں اور قیامِ مملکت کا باعث بنتے ہیں۔

(۵) ایک ہی خطے کے باشندے باہم متحد ہو جاتے ہیں اور یہ اتحاد مملکت کا موجب ہوتا ہے۔

مدینۃ التغلب

فارابی اس حقیقت سے ناواقف نہیں ہے کہ اس کی تصوری مملکت کسی زمانے میں بھی ممکن الحصول نہیں ہے۔ اس لیے اس نے مختلف قسم کی ریاستوں کے متعلق اظہارِ خیال کیا ہے۔ اس سلسلے میں فارابی بڑی حد تک اپنے زمانے کی مختلف حکومتوں کی ہیئتِ ترکیبی سے متاثر نظر آتا ہے۔ فارابی کا کہنا ہے کہ قوی کا نحیف کو مغلوب کر لینے کا جذبہ فطری ہے۔ اس لیے طاقتور کا کمزور پر غلبہ حاصل کر لینا اور کمزور کا مغلوب ہو جانا عین انصاف ہے۔ ایسی ریاست کو فارابی مدینۃ التغلب کا نام دیتا ہے۔ اور مفتوح قوم پر فاتح کی اطاعت واجب بتلاتا ہے اور فاتح پر بھی وہ چند بندشیں اور پابندیاں عائد کرتا ہے۔ ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ طاقتور قوموں کو چاہیے کہ جب وہ خون بہائیں تو مقابلے پر بہائیں۔ اچانک حملہ کر دینا یا بغیر کسی تنبیہہ کے کسی کمزور کا مال و اسباب لوٹ لینا ان کے لیے جائز نہیں۔ اس نظریے کے بیان میں فارابی کے مدِ نظر سیف الدولہ کی حکومت اور اس کی شجاعت تھی۔

نو آبادی

فارابی نے سیاست المدنیہ میں نو آبادی سے متعلق مفصل بحث کی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ نو آبادی کے وجود میں آنے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ بیرونی دشمن کے حملے کی وجہ سے لوگ دوسری جگہ منتقل ہو جائیں۔ دوم وطن میں وبائی بیماری پھوٹ پڑنے کے باعث انتقالِ آبادی لازمی ہو جائے۔ سوم اقتصادی دباؤ یا معاشی بدحالی سے مجبور ہو کر لوگ ترکِ وطن کریں۔ فارابی نو آبادی کو یہ اختیار دیتا ہے کہ چاہے اس کے آباد کرنے والے اپنا اپنا دستور تیار کر لیں

یا پرانے ہی کو برقرار رکھیں ۔ یا پُرانے دستور میں حسبِ ضرورت ردّ و بدل کرلیں۔ اس طرح وہ نوآبادی کو مرکزی حکومت سے نہ صرف آزاد دیکھنا چاہتا ہے بلکہ اس کو دستور سازی کے اختیارات بھی تفویض کرتا ہے ۔

اشتراکیت

اشتراکیت کے مسئلہ میں فارابی افلاطون سے اختلاف رائے رکھتا ہے ۔ افلاطون نے اپنی اپنی تصنیف "جمہوریہ" میں جہاں اپنے خیالی فرمانروا کے فرائض گنوائے ہیں وہاں اس کا فرضِ اوّلین یہ بتایا ہے کہ وہ دیکھے کہ اعلیٰ طبقے کے پاس سوائے اشد مطلق ضروری اشیاء کے کوئی ذاتی ملکیت نہ ہو۔ اس نے خود اقتدارِ اعلیٰ اقتدارِ اعلیٰ پر بھی ملکیت حرام قرار دی ہے ۔ افلاطون کا کہنا ہے کہ بادشاہوں کے پاس ذاتی مکانات یا زمین یا زر و مال ہو تو وہ بے شک اچھے تاجر اور کسان بن جائیں گے لیکن محافظِ مملکت نہیں رہیں گے اور بجائے عوام کے معین و مددگار رہنے کے ان کے دشمن اور ظالم بن جائیں گے ۔

فارابی معاہدۂ عمرانی پر عقیدہ رکھتا ہے جس کی رُو سے انسان اپنی ضروریاتِ زندگی کے پیشِ نظر متحد ہوا ہے ۔ ورنہ درحقیقت ہم جنسوں کا شدید دشمن ہے ۔ اس لیے فارابی کے نزدیک اشتراکیت ناقابلِ عمل نظریہ ہے ۔ کیونکہ جو کچھ بھی برائے نام اتحاد انسانوں میں پایا جاتا ہے وہ جبری ہے تاہم فارابی چند چیزوں کو افراد کے قبضہ میں دیے جانے کی بجائے ان کے مشترک ملکیت میں رہنے کا حکم صادر کرتا ہے ۔ تاہم وہ ایک محدود حد تک ذاتی ملکیت کو نہ صرف جائز بلکہ لازمی سمجھتا ہے ۔ فارابی کا خیال آج بھی قابلِ عمل ہے اور دنیا کو جنگ کے شعلوں سے بچا سکتا ہے ۔

اسی طرح فارابی نے سیاسیات کے تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ اس کے خیالات اگرچہ بڑی حد تک یونانی فلسفیوں سے ماخوذ ہیں تاہم اس نے اپنے پیش روؤں کے افکار پر کڑی تنقیدی نظر ڈالی ہے اور اپنے تجربات کی روشنی میں ان میں جا بجا اصلاح کی ہے ۔

بابِ سوم

ماوردی

دریائے زاب کے کنارے بنی اُمیہ کے آخری فرمان روا مروان ثانی کی شکست نے عربی اقتدار کے خاتمہ کا پیغام سنایا۔ پھر ہارون الرشید کے بیٹوں کی باہمی کش مکش نے جس کا خاتمہ امین کے قتل سے ہوا کم از کم مشرق میں عربوں کی بالادستی کو ختم کر کے رکھ دیا۔ اقتدار کی گدی پر خراسانی اور ایرانی براجمان ہو گئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زندگی کے تمام شعبوں پر عجمی نظریات اور تصورات کا غلبہ ہو گیا۔ اسلامی نظریاتِ سیاست بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ چنانچہ گیارھویں صدی عیسوی میں سیاسی مفکرین کی ایک بھاری اکثریت عجمی دستور کی حامی تھی تاہم ایک گروہ ایسا بھی تھا جو خالص عربی اور اسلامی طرزِ حکومت کی تجدید کے لیے کوشاں تھا۔ اس موخر الذکر گروہ کا سربراہ ماوردی تھا۔

حالاتِ زندگی

ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی عراق کے مردم خیز ملک میں ۹۷۴ء میں پیدا ہوا۔ تحصیلِ علم سے فراغت پانے کے بعد بغداد اور کوفہ جیسے مراکزِ علم میں معلمی کے فرائض انجام دینے لگا لیکن درس و تدریس کا یہ سلسلہ زیادہ عرصہ جاری نہ رہ سکا کیونکہ اسے نیشاپور میں قاضی کا عہدہ سنبھالنا پڑا۔ آخر کار خاکِ بغداد دامن کش ہوئی اور یہیں ماوردی نے مستقل سکونت اختیار کر لی۔ یہ زمانہ بغداد کے لیے نہایت سخت تھا۔ اس پر آل بویہ کا قبضہ ہو چکا تھا۔ ماوردی کے تعلقات ابتدا میں آل بویہ سے خوش گوار تھے لیکن جونہی فرمان روا جلال الدولہ نے خلیفہ سے ملک الملوک کا خطاب دینے کی درخواست کی تو ماوردی نے اس کی شدید مخالفت کی اور فتویٰ دیا کہ باری تعالیٰ کے سوا اس خطاب کا کوئی مستحق نہیں ہے۔ اس واقعہ کے بعد آل بویہ ماوردی کے مخالف ہو گئے۔ ۱۰۵۸ء میں زوالِ بغداد سے پورے دو سال قبل ماوردی نے ۸۶ سال کی طویل عمر پا کر انتقال کیا۔

تصانیف

ماوردی نے متعدد علوم پر کتابیں لکھی ہیں۔ تفسیر، حدیث، فقہ، عقائد، کلام، سیاست غرضیکہ اپنے زمانے کے مروجہ علوم میں سے شاید ہی کوئی ایسا علم ہو جس پر ماوردی کی کوئی نہ کوئی تصنیف موجود نہ ہو۔ اس کی تصانیف میں مندرجہ ذیل کتابوں نے بہت شہرت حاصل کی ہے:

(۱) کتاب الاحکام السلطانیہ (۲) تفسیر القرآن (۳) کتاب الحاوی الکبیر فی الفروع (۴) نصیحۃ للملوک (۵) تسہیل النظر فی تحصیل الظفر (۶) قوانین الوزارت (۷) اعلام النبوۃ (۸) ادب التاسنی۔

السبکی نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ ماوردی کی کوئی تصنیف اس کی زندگی میں شائع نہیں ہوئی۔ اس کا خیال تھا کہ ان کتابوں کے لکھنے میں اتنا خلوص کارفرما نہیں ہے جتنا کہ تصانیف میں درکار ہے۔ اور پھر ماوردی کو شبہ تھا کہ خداوند تعالیٰ نے اس کی تصانیف کو شرفِ قبولیت بھی بخشا یا نہیں۔ ماوردی نے اپنے ایک دوست کو وصیت کی کہ وہ وفات کے وقت موجود ہے اور عالم نزع میں اپنا ہاتھ ماوردی کے ہاتھ میں دے دے۔ اگر ماوردی اسے مضبوط پکڑ لے تو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی تصانیف کو پسند نہیں فرمایا۔ ایسی صورت میں اس نے وصیت کی کہ اس کی تمام کتابیں دریا بُرد کر دی جائیں۔ اگر دوست کا ہاتھ مضبوطی سے نہ تھاما جائے تو یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہیے کہ خداوا تعالیٰ اس کی تصنیفات کو پسند کرتا ہے۔ ایسی صورت میں ان کی اشاعت کی وصیت کی۔ آخر کار وصیت کے مطابق نزعی عالم میں دوست نے ماوردی کے ہاتھ میں اپنا ہاتھ دیا تو اس نے اسے نہیں پکڑا اور اس کی کتابیں شائع کر دی گئیں۔

ماوردی نے اگرچہ مختلف علوم پر کتابیں لکھی ہیں۔ لیکن سیاسیات میں اسے جو شہرت حاصل ہوئی وہ کسی اور میدان میں نہیں مل سکی۔ بالخصوص اس کی غیر فانی کتاب الاحکام السلطانیہ ہزار سال گذر جانے کے باوجود لاجواب ہے۔ اس کی حیثیت اب بھی اسلامی دستور کے اہم ترین ماخذ کی ہے۔ یہ کتاب بیس بابوں میں منقسم ہے جن میں سیاسیات کے ہر پہلو پر بحث کی گئی ہے۔ خلافت، وزارت، ولایت، سپہ سالاری، پولیس، قضا، امامت الصلوٰۃ، خراج، ملکی تقسیم، اراضیات اور احتساب، غرضیکہ کوئی ایسا موضوع نہیں جس کا ماوردی نے تفصیلی جائزہ نہ لیا ہو اور جس کے متعلق زریں اصول متعین نہ کیے ہوں۔ الاحکام السلطانیہ کے علاوہ سیاسیات پر قوانین الوزارت

تسہیل النظر فی تحصیل الظفر اور نصیحۃ الملوک بھی قابلِ قدر کتابیں ہیں۔

اسلوبِ بیان

ماوردی کی تصانیف کا مطالعہ کرنے والا شروع سے آخر تک یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ قرونِ اولیٰ میں ہے۔ ماوردی نے اپنے زمانے کے حالات سے آنکھیں بند کر لی تھیں اور اسے عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ کے سہانے خواب دکھائی دیتے رہے۔ وہ گردشِ ایام کے پیچھے دوڑنے کا متمنی تھا۔ اگرچہ اس زمانے میں اسلامی سیاست کی جڑیں ایرانیوں اور ترکوں نے اکھاڑ کر نہ سہی کم از کم ہلا کر ضرور رکھ دی تھیں لیکن وہ بایں ہمہ بدلے ہوئے حالات سے قطعاً اثر قبول کرنے کے لیے آمادہ نظر نہیں آتا۔ بقول شروانی صاحب ماوردی کا مقابلہ ارسطو سے ہی کیا جا سکتا ہے۔ جس نے حالاتِ حاضرہ سے یکسر بے اعتنائی برتی اور اسپارٹا اور ایتھنس کی حکومتوں کو بطور معیار پیش کیا۔ اگرچہ یہ دونوں حکومتیں برسوں پہلے مقدونیہ کی حکومت کے ہاتھوں تباہ ہو چکی تھیں ؛

ماوردی کا طرزِ استدلال اسلامی ہے۔ وہ قرآن اور حدیث کو سرچشمۂ ہدایت سمجھتا ہے۔ اپنے خیالات کی توضیح و تائید حتی الامکان قرآن کریم کے ذریعہ کرتا ہے۔ مثلاً اس امر کی وضاحت کے لیے کہ فرماں روا کو عیش و آرام کی زندگی سے احتراز کرنا چاہیے وہ ان آیات کو پیش کرتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤدؑ کو تفویضِ خلافت کے وقت ہدایات دی تھیں۔ مصارفِ زکوٰۃ کو متعین کرنے کے لیے آیتِ زکوٰۃ بطور دلیل پیش کرتا ہے لیکن اگر کسی مسئلے کے متعلق قرآن مجید خاموش ہو تو وہ احادیثِ نبوی سے استدلال کرتا ہے۔ مثلاً اس نے امام کو اپنا جانشین مقرر کرنے کے ثبوت میں جنگِ موتہ کا واقعہ نقل کیا ہے جس میں سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے یکے بعد دیگرے تین سپہ سالار نامزد فرمائے۔ ماوردی کے نزدیک صحابۂ کرام کے اقوال و افعال بھی قابلِ حجت ہیں۔ جنگِ جمل میں جب جیشِ عائشہ رضؓ کو شکست کھا کر میدان چھوڑنا پڑا تو حضرت علی رضؓ نے ان کا تعاقب کرنے اور ان کے مال پر قبضہ کرنے سے منع فرمایا۔ کیونکہ وہ لوگ مسلمان تھے۔ اس واقعہ سے ماوردی نے یہ اصول مرتب کیا ہے کہ متحاربین مسلمان ہوں تو غالب کے لیے مغلوب کا تعاقب کرنا اور ان کے مال کو مالِ غنیمت قرار دینا جائز نہیں ہے۔ ماوردی نے صحابہ کے علاوہ تابعین اور تبع تابعین کے طرزِ عمل سے بھی سیاسی احکامات کا استنباط کیا ہے۔ خلافت کے عہدے کی

اہمیت کا اظہار حضرت عمر بن عبدالعزیز کے خطبے سے کیا ہے۔ کہیں کہیں نامور مسلم فرماں رواؤں کے اقوال سے بھی سیاسیات کے اصول متعین کیے ہیں۔ وزارت کی اہمیت مامون کے مقولے سے ظاہر کی گئی ہے۔ لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ماوردی کے تمام دلائل خالص اسلامی ہیں۔ اس نے کبھی کبھی ہم عصر سیاسیات پر بھی اپنے دعوے کی بنیاد رکھی ہے اور غیر مسلموں کے تاریخی حقائق سے بھی نظیریں پیش کی ہیں۔ قضا کی اہمیت کا اظہار قدیم عربوں کے دستور و رواج سے نیز ساسانی حکومت کے واقعات سے کیا گیا ہے۔

ماوردی اگرچہ شافعی مذہب کا پیرو تھا اور تعلیم و تدریس اور افتا میں ہمیشہ امام شافعی اور اُن کے شاگردوں کے مسلک پر گامزن رہا۔ تاہم اس کی تصانیف میں عام شوافع کے خلاف عقلیت کی جابجا جھلک ملتی ہے۔ مثلاً امامت کو قرآن واحادیث سے ضروری ثابت کرنے کے بعد ماوردی کہتا ہے۔ کہ منصبِ امامت عقلاً بھی ضروری ہے۔ اس طرح اکثر نقلی دلائل کے ساتھ ساتھ عقلی دلائل بھی پیش کرتا ہے۔

ماوردی کی تصانیف، اس کے اسلوبِ بیان اور طرزِ استدلال سے بحث کر لینے کے بعد ہم اس موقف میں ہیں کہ مختلف سیاسی اداروں کے بارے میں ماوردی کے جو نظریات ہیں یا نظامِ حکمرانی کے سلسلے میں اس نے جو اصول مرتب کیے ہیں ان کا تفصیلی جائزہ لیں تاکہ اس کی سیاسی عظمت کا اظہار ہو سکے۔

سیاسی نظریات

امامت

ماوردی کی کتاب الاحکام السلطانیہ کا یہ پہلا باب ہے۔ اس میں اس نے امامت کی اہمیت، اس کی ضرورت، مقصد و وجوب کے علاوہ طریقۂ انتخاب سے بھی بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں رائے دینے والوں کی اہلیت پر بھی روشنی ڈالی ہے اور امام کے مطلوبہ اوصاف نیز اس کے فرائضِ منصبی بھی بیان کیے ہیں۔

ماوردی نے خلافت کی ضرورت سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے احکامات اور قوانین لوگوں تک پہنچا دیے ہیں تاکہ ان کی رو سے مقدمات کا تصفیہ کیا جائے اور باہمی خصومات کا فیصلہ ہو۔ نیز اللہ تعالیٰ نے کائنات کا نظم و نسق مختلف حکومتوں کے سپرد کر رکھا ہے تاکہ دنیا کا نظام درہم برہم نہ ہونے پائے۔ ماوردی کی رائے میں امامت وہ بنیاد ہے جس پر قانون و احکام کی عظیم عمارت کھڑی ہے۔ اس لیے اس کے نزدیک امامت کے دو مقاصد ہیں۔ اول یہ کہ حق و انصاف کا دنیا

میں بول بالا ہو، اور دوم نیک و بد، خیر و شر، مامورات و منہیات میں تفریق کرے۔

امامت کی ضرورت کو ماوردی نے تاریخ و روایات کے ذریعہ ثابت کرنے کے بعد کہا ہے کہ امامت عقلاً بھی ضروری ہے کیونکہ تمام دانا اور سمجھ دار آدمی اپنے معاملات ایک قائد کے سپرد کر دیتے ہیں تاکہ وہ ان کو ذلت و توہین سے بچائے اور باہمی نزاع کی صورت میں بے لاگ فیصلہ کرے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے فوراً بعد ہی مسلمانوں میں سب سے پہلے جو اختلاف پیدا ہوا وہ اس بات پر تھا کہ جانشینِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی خاص خاندان یا قبیلے سے ہونا ضروری ہے یا کسی بھی خاندان کا آدمی اس عہدے پر فائز کیا جا سکتا ہے۔ یہ وہی سوال ہے جس نے امتِ مسلمہ کو آج بھی فرقوں میں تقسیم کر رکھا ہے۔ سب سے پہلا گروہ جو خلافت کو کسی خاندان میں محدود کر دینے کے خلاف تھا وہ انصارِ مدینہ کا تھا۔ جونہی انصارِ مدینہ کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی مصدقہ خبر ملی وہ سقیفہ بنو ساعدہ میں جمع ہو گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین کے انتخاب کے سلسلے میں تبادلۂ خیال کرنے لگے۔ ان کے نزدیک خلافت کے لیے اوّلین شرط خدمتِ اسلام تھی۔ تقریباً ایک چوتھائی صدی کے بعد اسی رائے کا حامی لیکن زیادہ متشدد خارجیوں کا گروہ پیدا ہوا جس کے نزدیک خلیفہ ہر نیک و صالح مسلمان ہو سکتا تھا۔ جو لوگ نیابتِ رسول کو کسی خاندان میں محدود کر دینے کے حامی تھے وہ بھی کسی ایک رائے پر متفق نہ تھے۔ جمہور کے نزدیک خلیفہ کا صرف خاندانِ قریش سے ہونا کافی تھا خواہ اس خانوادے کی کسی بھی شاخ سے وہ تعلق رکھتا ہو۔ لیکن ایک فرقہ جو آگے چل کر شیعانِ علی کہلایا اس بات کا دعویٰ دار تھا کہ خلافت کے مستحق صرف بنو ہاشم ہیں بلکہ ان میں بھی صرف آلِ فاطمہ ہیں۔ ماوّل الذکر گروہ وقتی سیاست کے پیشِ نظر قریش کی خلافت کا قائل تھا جیسا کہ سقیفہ بنی ساعدہ میں حضرت ابوبکر صدیق نے فرمایا تھا کہ اہلِ عرب قریشی فرماں روا کے سوا کسی کو بھی حکمران تسلیم نہیں کریں گے۔ اور موخر الذکر گروہ یعنی شیعانِ علی، وراثت کے اصول پر خلافت کو خاندانِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں محدود کر دینے کا حامی تھا۔ آگے چل کر جو لوگ قریش میں سے خلیفہ مقرر کیے جانے کے خواہاں تھے ان کے بھی دو گروہ ہو گئے۔ ایک گروہ کا خیال تھا الائمۃ من قریش کا اشارہ محض وقتی اور عارضی تھا۔ جب اہلِ عرب سے قریش اور غیر قریش کا فرق مٹ گیا تو یہ شرط بھی ختم ہو گئی لیکن دوسرا گروہ ہمیشہ کے لیے اس شرط کو ضروری سمجھتا ہے۔ ماوردی کا تعلق اس آخری گروہ سے ہے۔

ماوردی کا خیال ہے کہ امام پوری قوم کے مشورے سے چُنا جانا چاہیے۔ لیکن ہر کس و ناکس کو رائے دینے کی وہ اجازت بھی نہیں دیتا۔ ماوردی نے اس سلسلے میں رائے دینے والوں کی اہلیت سے بحث کی ہے۔ اس نے ووٹر کے لیے بجائے عمر، دولت، یا رہائشی قیود کے ان کے نیک، صالح متقی، عاقل اور دانا ہونے کی شرط لگائی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ووٹر میں سب سے پہلی شرط خلوص نیت ہے اور اس کی اعلیٰ کرداری کو بھی اس نے ضروری قرار دیا ہے۔ ووٹر اس قدر عاقل و دانا ہوں کہ انتخاب کے وقت نہ صرف یہ رائے قائم کر سکیں کہ سربراہِ مملکت کو کن کن صفات کا حامل ہونا چاہیے بلکہ دو یا دو سے زائد امیدواروں کے متعلق رائے قائم کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہوں کہ ان میں سے کون سا امیدوار امورِ سلطنت کی انجام دہی کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ اگرچہ ووٹر کی یہ صفات موضوعی ہیں جن کا متعین کرنا اور ان کے متعلق قانون بنانا بہت مشکل ہے۔ تاہم ماوردی کو یہ فخر حاصل ہے کہ سب سے پہلے رائے دینے والوں کی صفات سے باقاعدہ طور پر اسی نے بحث کی ہے۔

خلفائے راشدین کے عہد میں صرف دارالخلافہ کے باشندوں کو امام کے انتخاب میں اظہارِ رائے کا حق حاصل تھا۔ ماوردی نے پوری قوم میں سے چند صفات کے حاملین کو یہ حق دیا تو اس نے اس امر کی وضاحت کو بھی ضروری سمجھا کہ قرونِ اولیٰ میں انتخابات دارالخلافہ ہی کے باشندوں تک کیوں محدود تھے۔ ماوردی کا دعویٰ ہے کہ اس زمانے میں بھی اہلِ مدینہ کو خصوصی اختیارات حاصل نہ تھے۔ بلکہ ان کی جغرافیائی پوزیشن کے لحاظ سے ان کو خود بخود چند اختیارات حاصل ہو گئے تھے۔ اہلِ مدینہ چونکہ امام کی وفات یا شہادت سے دیگر مقامات کے باشندوں کے مقابلے میں جلد مطلع ہو جاتے تھے اس لیے وہ نئے امام کے انتخاب میں پہل کر دیتے تھے تاکہ یہ اہم عہدہ بہت عرصے تک خالی نہ پڑا رہے۔ دیگر مقامات کے باشندے اس انتخاب کے بعد صاد کر دیا کرتے تھے اور اس کے علاوہ متوفی امام کا جانشین بالعموم مدینہ ہی میں ہوتا تھا۔ اس لیے وہیں کے باشندے اس کے متعلق اپنے علم اور تجربے کی بنا پر اظہارِ رائے کے زیادہ مستحق تھے۔

ماوردی نے امام کے انتخاب کے دو طریقے بتلائے ہیں۔ اوّل یہ کہ مذکورہ بالا قسم کے رائے دینے والے کسی کو منتخب کریں یا سابق امام اس کو نامزد کرے۔

ماوردی نے امام کے اوصاف پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اس کے نزدیک امام کا مرد ہونا، عاقل و

بالغ اور آزاد ہونا ضروری ہے۔ کردار کا بہت بلند ہو۔ عدالت، سخاوت، شجاعت، تواضع، اولوالعزمی اور ثابت قدمی کا مالک ہو۔ حواس و اعضا صحیح سلامت ہوں۔ اتنا علم ہو کہ اجتہاد کر سکے۔ اور پیچیدہ سے پیچیدہ مقامات کا فیصلہ کر سکے۔ اس کا نسباً قریشی ہونا ضروری ہے۔ اصابت رائے اس حد تک ہو کہ موقع و محل کے لحاظ سے کام کرے اور لوگوں سے مشورہ کرے لیکن ان مشوروں کو اپنی عقل کی ترازو پر تولے۔

ماوردی نے امام کی صفات کی ایک طویل فہرست تو تیار کر دی۔ لیکن فارابی کی طرح اس نے ان صفات کے اشخاص کے دستیاب نہ ہونے کی صورت میں متبادل حل پیش نہیں کیے۔ فارابی نے اقتدار اعلیٰ کے لیے بارہ صفات گنوانے کے بعد خود محسوس کیا کہ ان تمام صفات کا ایک شخص میں مجتمع ہونا مشکل ہے اس لیے اُس نے کہا کہ اگر ان بارہ میں سے کسی میں پانچ یا چھ صفتیں بھی ہوں تو وہ اچھا فرماں روا بن سکتا ہے۔ اگر ایسا آدمی بھی میسر نہ ہو تو ایسے شخص کو ترجیح دی جائے گی جس نے اس شخص کے زیر تربیت پرورش پائی ہو جو ان اوصاف میں سے پانچ یا چھ وصفوں کا مالک ہو۔ اگر ایسا آدمی بھی میسر نہ ہو تو فارابی کے نزدیک ایسے پانچ آدمیوں کی کونسل کو ترجیح دی جائے گی جن میں مجموعی طور پر یہ خوبیاں پائی جاتی ہوں۔ بشرطیکہ ان میں کم از کم ایک "حکیم" (فلسفی) ہو۔

ماوردی چونکہ ایک منتخب امام کا قائل ہے اس لیے وہ راعی اور رعایا کے باہمی تعلقات کو "عقد" یا معاہدہ کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔ عوام نے چونکہ امام کی اطاعت کرنے کا عہد کیا ہے۔ اس لیے اس باہمی معاہدہ کی رُو سے امام پر بھی چند فرائض عائد ہوتے ہیں۔ اسی طرح ماوردی نے کئی سو سال قبل روسو لاک اور ہابس کے معاہدۂ معاشرتی (Social Contract) کو نہایت منطقی انداز میں پیش کیا ہے۔

امام کے فرائض کے سلسلے میں ماوردی کا کہنا ہے کہ اس پر دس فرائض عائد ہوتے ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) دین کی حفاظت کرنا اور اس بات کا خیال رکھنا کہ رعایا اس کے احکامات پر عمل پیرا ہو اور بدعات سے پرہیز کرے۔

(۲) عدل و انصاف کا بول بالا کرنا تاکہ قوی ضعیف پر ظلم نہ کر سکے۔

(۳) ملک میں امن و امان قائم کرنا۔

(۴) مجرمین کو سزا دینا۔

(۵) حدود مملکت کی حفاظت کرنا۔

(۶) اسلام کی تبلیغ و اشاعت کرنا۔ اگر کوئی شخص قبولِ اسلام سے انکار کرے تو اس پر جزیہ عائد کرنا۔

(۷) عوام پر زیادتی کیے بغیر زکوٰۃ اور صدقات کی رقم وصول کرنا۔

(۸) مستحقین کو باقاعدہ وظیفے دینا۔

(۹) ایمان دار اور قابل لوگوں کے سپرد انتظامِ حکومت کرنا، بالخصوص والی و عامل نہایت قابل اور لائق لوگوں کو مقرر کرنا اور خزانہ کو نہایت دیانت دار اشخاص کے سپرد کرنا۔

(۱۰) امورِ سلطنت پر کڑی نظر رکھنا۔ لوگوں کے حقوق کی نگہداشت کرنا، نیز امورِ سلطنت کے سوا اور کسی کام میں خواہ عبادت و زہد ہی ہو اس طرح مشغول نہ ہونا کہ کاروبارِ خلافت میں خلل واقع ہو یا معاملاتِ حکومت کو دوسروں کے سپرد کرنا پڑے۔

ماوردی ایسے زمانے میں گزرا ہے جب کہ خلافتِ عباسیہ نہایت کمزور ہو چکی تھی اور بے شمار خودمختار خاندان پیدا ہو گئے تھے جنھوں نے اسلامی مملکت کے مختلف حصوں پر قبضہ جما لیا تھا حتیٰ کہ دارالخلافہ بغداد بھی ان کی چیرہ دستیوں سے محفوظ نہ تھا۔ یہ لوگ عملی طور پر آزاد اور خودمختار تھے اور خلافت کا اثر و رسوخ صرف اس قدر تھا کہ خطبوں میں خلفا کا نام پڑھا جاتا تھا اور خلیفہ کے فرائض میں اہم ترین فرض یہ تھا کہ سلاطین کو پُرشکوہ خطابات سے نواز کر کسی حد تک خود کو ان کے حملوں سے محفوظ کر لے۔

ماوردی اگرچہ ہمیشہ ماضی کی طرف دیکھتا ہے لیکن ان خودمختار مملکتوں کا وجود اس زمانے میں اس قدر عام تھا کہ وہ بھی اس حقیقت سے آنکھ نہ بند کر سکا۔ اس لیے اس نے ایسی امارت کے جواز کا فتویٰ ثبت کر دیا۔ اس کا کہنا ہے کہ خلافت کے اندر اگر بزورِ قوت امارت وجود میں آجائے تو مجبوراً اس کی اطاعت مسلمانوں پر واجب ہوگی بشرطیکہ امیر خلیفہ سے بالکل آزاد نہ ہو جائے۔ ایسی امارت کو اس نے "امارت الاستیلا" کا نام دیا ہے۔ وہ امیر بالاستیلا پر سات فرائض عائد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ان فرائض میں اگرچہ امام بھی شریک ہے لیکن امیر کی ذمہ داری بہت زیادہ ہے۔ امیر کے فرائض ماوردی نے حسبِ ذیل بتلائے ہیں:

۱۔ منصبِ امامت و خلافت کو باقی رکھے۔

۲۔ دینی اطاعت پر قائم رہے تاکہ امام کے مخالف ہونے کا اس پر شبہ نہ کیا جاسکے۔

۳۔ امام کے ساتھ عقیدت و محبت کا سلوک کرے اور بروقت امام کی مدد سے بھی دریغ نہ کرے تاکہ مسلمانوں کی دھاک جمی رہے۔

۴۔ دینی حقوق کا پاس کرے اور احکامِ اسلام کو نافذ کرے۔

۵۔ شرعی محاصل اس طرح وصول کرے کہ ادا کرنے والے واجباتِ شرعیہ سے سبکدوش ہوجائیں اور لینے والوں کے لیے یہ جائز ہوجائے۔

۶۔ مجرمین پر حدودِ شرعی جاری کرے۔

۷۔ دین کی حفاظت کرے اور دینی ممنوعات سے روکے۔

ان فرائض کی فہرست سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ماوردی نے امارتِ استیلا کو بالجبر والاکراہ قبول کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ ایک اضطراری کیفیت ہے تاہم وہ اپنے ہم عصر نظام الملک طوسی کے خلاف امیر بالاستیلا کو بھی امام کی طرح دینی اور دُنیوی دونوں امور کا ذمہ دار ٹھہراتا ہے۔ طوسی نے خلیفہ اور امیر کی تقسیم کار اس طرح کی ہے کہ خلیفہ مذہبی معاملات پر مامور ہے اور سلطان دُنیوی امور کا نگران ہے۔ اس طرح طوسی نے پوپ اور سیزر دونوں کے وجود کو تسلیم کرلیا ہے۔

وزارت

یہ بتلانا کہ وزارت کا عہدہ کب قائم ہوا بہت مشکل ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ اقتدارِ اعلیٰ اور وزارت جڑواں بچے نہیں ہیں تو اوپر تلے کے ضرور ہیں۔ سلطان معاملات کے حل کرنے کے لیے دوسروں کے مشوروں کا محتاج ہے اور اس کی اس احتیاج نے وزیر کو جنم دیا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ عہدہ شروع سے ہی اسی نام سے موسوم رہا ہو۔ مسلمانوں میں اس عہدہ کو باقاعدہ طور پر بنو عباس کے پہلے فرمان روا سفاح نے قائم کیا۔ اگرچہ عہدِ رسالت میں بھی حضرت ابوبکرؓ کی حیثیت کم و بیش وزیر کی تھی اور خود ان کی خلافت میں یہ کام حضرت عمرؓ انجام دیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ کو رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جیشِ اسامہؓ میں شامل کیا تھا۔ عنانِ خلافت کو ہاتھ میں لینے کے بعد حضرت ابوبکرؓ

نے حضرت اسامہؓ سے درخواست کی کہ حضرت عمرؓ کو مدینہ میں رہنے دیا جائے کیونکہ ان سے امورِ خلافت میں مشورہ کی ضرورت ہوگی۔

ماوردی نے وزارت پر ایک باب مخصوص کیا ہے جس میں وزارت کی ضرورت، لفظ وزیر کے لغوی معنی اور وزیر کے اوصاف نیز اس کے اختیار کے لحاظ سے اس کی قسموں سے بحث کی ہے۔ وزارت کے جواز بلکہ وجوب کے متعلق اس نے حضرتِ موسیٰ کا واقعہ بیان کیا ہے کہ حضرت ہارونؑ ان کے وزیر تھے۔

ماوردی نے لفظ وزیر کے اشتقاق سے بھی بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں اس کے مختلف مادّے بتلائے ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ وزیر "وزر" سے مشتق ہے جس کے معنی بار یا بوجھ کے ہیں کیونکہ وزیر پر مملکت کے کاروبار کا بوجھ یا ذمہ داری ڈال دی جاتی ہے۔ اس کا مادّہ "موزر" بھی ہوسکتا ہے جس کے معنی پناہ گاہ کے ہیں۔ چونکہ بادشاہ مہمات کے وقت وزیر کے دامن میں پناہ لیتا ہے۔ اس لیے اس کا نام وزیر ہوگیا۔ ماوردی نے ایک اور مادّہ بھی بتلایا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ لفظ وزیر کا مادہ "ازر" ہوسکتا ہے جس کے معنی پشت کے ہیں۔ کیوں کہ وزیر بادشاہ کی پشت پناہی کرتا ہے اور بادشاہ وزیر سے قوت و طاقت حاصل کرتا ہے جس طرح کہ جسم پشت سے حاصل کرتا ہے اسی لیے وہ وزیر کہلایا۔

ماوردی نے وزیر کے اوصاف سے بالتفصیل بحث کی ہے۔ اس نے یہ بات بھی واضح کر دی ہے کہ اگرچہ براہِ راست از روئے مذہب وزیر میں ان اوصاف کا ہونا ضروری نہیں ہے لیکن بالواسطہ ان اوصاف کا ہونا مذہبیاً ضروری ہے کیوں کہ ان اوصاف کے بغیر دنیاوی کاروبار کا جاری رہنا ناممکن ہے اور اس کاروبار کا تعلق عوام کے مفاد اور اصلاحِ قوم سے بھی ہے۔ اور مذہب بھی ان دونوں چیزوں سے متعلق ہے۔

ماوردی نے وزیر کے اوصاف کے سلسلے میں مامون کا قول نقل کیا ہے۔ مامون کہا کرتا تھا کہ "میں چاہتا ہوں کہ امورِ مملکت کو ایسے شخص کے سپرد کر دوں جس میں متعدد صفات پائی جاتی ہوں جو کردار کے لحاظ سے عفیف و پاکباز ہو اور خود پر اسے قابو حاصل ہو جس کے چال چلن میں ہم آہنگی اور یکسانیت ہو ادب کے مطالعہ نے اُسے مہذّب اور شائستہ کر دیا ہو، تجربہ نے اُسے دانا اور ہوشیار بنا دیا ہو۔ رازدار اور عقدوں کا حل کرنے والا ہو خاموش ہو تو رعب برسے اور گفتگو کرے تو علم کے دریا بہا دے۔ نہایت

قانع ہو۔ پھٹے پرانے کپڑوں پر بھی مطمئن ہو۔ وہ کمانڈر کا حوصلہ، فلسفی کا ثبات، عالم کا اخلاق، اور فقیہہ کی سمجھ کا مالک ہو۔ جب اس کے ساتھ نیکی کی جائے تو احسان مانے اور جب اسے بدی کے ذریعے آزمایا جائے تو صابر نکلے۔ کل کی مایوسی کے خیال سے آج کے عیش و آرام پر لات مار دے اور اپنی شیریں کلامی اور نرم گفتاری سے لوگوں کے دل موہ لے۔

مان کے اس مقولے کے ذریعے ماوردی نے وزرا میں سات خوبیوں کو ضروری قرار دیا ہے۔

(۱) دیانت داری (۲) خود اعتمادی (حریص نہ ہونا) (۴) لوگوں سے عمدہ تعلقات (۵) دیانت کے ذریعے معاملات کی تہہ تک پہنچنے کی صلاحیت (۶) عیش و آرام سے بے تعلقی (۷) موقع شناسی اور تجربہ کاری۔

خلفائے عباسیہ میں اختیارات کے لحاظ سے وزیر دو طرح کے ہوتے تھے۔ ایک وہ جن کو غیر محدود اختیارات حاصل تھے اور وہ سلطنت کے سیاہ و سپید کے مالک تھے۔ اس قسم کے وزیر پہلے دو خلفا سفّاح اور منصور کے عہد میں نہیں تھے۔ مہدی پہلا عباسی خلیفہ تھا جو عیش و آرام اور سیر و شکار کا دل دادہ تھا۔ اس لیے اس نے کلّی اختیارات والے وزرا کا تقرر کیا اور اس قسم کے وزرا ہادی اور ہارون کے عہد میں برامکہ کے زوال تک برسر اقتدار رہے۔ مامون کے قیام مرو کے دوران میں بھی فضل بن سہل وزیر نہایت وسیع اختیارات کا مالک تھا۔ دوسری قسم کے ایسے وزیر جن کے اختیارات محدود ہوتے تھے سفّاح اور منصور کے عہد میں اسی قسم کے وزیر تھے۔

ماوردی نے دونوں قسم کے وزرا سے تفصیلی بحث کی ہے اور ان کے اختیارات پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔ پہلی قسم کی وزارت کو وہ وزارت التفویض کا نام دیتا ہے اور دوسری قسم کی محدود اختیارات والی وزارت کو وہ وزارت التنفیذ کے نام سے یاد کرتا ہے۔

وزارت التفویض کے بارے میں ماوردی کا کہنا ہے کہ امام کاروبار حکومت کو چلانے کے لیے کسی معتمد علیہ کو مقرر کرتا ہے اور یہ شخص اپنے نظریات اور خیالات کے مطابق اپنے فرائض انجام دیتا ہے۔ ماوردی کے نزدیک اس قسم کی وزارت ممنوع نہیں ہے۔ کیونکہ امام کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ سلطنت کے تمام امور کو خود انجام دے، اس لیے وہ کسی نہ کسی نائب کو مقرر کرنے پر مجبور ہے۔

وزیر تفویض کو بھی ماوردی کے خیال میں ان ہی صفات کا حامل ہونا چاہیے جو امام کے لیے ضروری ہیں۔ البتہ امام کے مقابلے میں ایک صفت کم اور ایک صفت زیادہ ہونی چاہیے۔ وزیر کے لیے امام کی طرح قریشی

ہونا ضروری نہیں اور وزیر کو امام کے مقابلے میں محصولات کی وصولی میں زیادہ کفایت شعار اور دفاع اور خزانہ کے امور میں زیادہ ماہر ہونا چاہیے۔ وزیر کا امام ہی کی طرح مجتہد ہونا لازمی ہے کیونکہ وزیرِ تفویض کو پالیسی متعین کر کے ماتحت عملہ سے اس پر عمل درآمد کرانا پڑتا ہے۔

وزیرِ تفویض کے اختیارات کے بارے میں ماوردی کا خیال ہے کہ وہ سلطنت کے امور کی انجام میں مختارِ کل ہے۔ وہ اپنی مرضی اور رائے کے مطابق اس کے کاروبار کو چلائے۔ وہ فصلِ خصومات خود کر سکتا ہے یا اس غرض کے لیے جج مقرر کر سکتا ہے۔ اسی طرح وہ مظالم کے واقعات میں تحقیق کرنے یا کسی دوسرے کو ناظر المظالم کی حیثیت سے مقرر کرنے کا مجاز ہے۔ غرضیکہ تین چیزوں کے سوا وزیرِ تفویض کے وہی اختیارات ہیں جو امام کے ہیں اور وہ تین چیزیں یہ ہیں:

۱۔ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی فرد کو حقِ خلافت سے محروم کر سکتا ہے لیکن وزیر اس کا مجاز نہیں۔

۲۔ امام اپنا ولی عہد مقرر کر سکتا ہے جس کا اختیار وزیر کو نہیں ہے۔

۳۔ امام وزیر کے مقرر کردہ شخص کو معزول کر سکتا ہے لیکن وزیر امام کے مقرر کردہ شخص کو برطرف نہیں کر سکتا۔

وزیرِ تفویض کے اختیارات کے متعلق اظہار کرتے ہوئے ماوردی کہتا ہے کہ امام وزیر کے روزمرہ کے کاروبار میں دخل نہیں دے سکتا ہے۔ مثلاً وزیر انتظامی معاملات میں کوئی حکم صادر کرے یا کسی جائداد کے متعلق کوئی حکم دے اور امام محسوس کرے کہ وزیر سے غلطی سرزد ہوئی تو بھی وہ وزیر کے احکام میں ردوبدل نہیں کر سکتا۔ البتہ بنیادی مسائل یا ایسے معاملات جن کے نتائج دوررس ہوں امام دخل دے سکتا ہے مثلاً کسی صوبے کے گورنر کے تقرر میں یا جنگی مہمات کے جاری رکھنے میں امام کا خیال ہو کہ وزیر حق بجانب نہیں ہے تو امام وزیر کے حکم کو کالعدم قرار دے کر دوسرا حکم نافذ کر سکتا ہے۔

وزارتِ تفویض بہت بڑی حد تک آج کل جمہوری ملکوں کی وزارتِ عظمٰی کے مترادف ہے۔ ماوردی کے خیالات اس لحاظ سے کسی قدر جدید ہیں۔ آج کل کے متمدن ممالک میں صدرِ مملکت اور وزیراعظم کے تعلقات کی یہی نوعیت ہے۔

وزارتِ تنفیذ کے اختیارات بہت محدود ہوتے ہیں اس لیے اس کی شرائط بھی نسبتاً آسان ہیں۔ اس کا وزیر ایک طرف امام اور دوسری طرف عوام اور گورنر کے درمیان کڑی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ امام جو حکم دے اسے بجا لائے اور جو فرمان جاری کرے اس کے مطابق عمل کرے۔ اس کے

فرائض میں یہ بھی داخل ہے کہ گورنروں کے تقرر اور جنگی تیاریوں کے متعلق معلومات فراہم کرے اور ان سے امام کو آگاہ کرتا ہے۔ گورنروں کے چال چلن اور اُن کے عام حالات کے متعلق بھی امام کو اطلاع دیتا رہے۔

وزیرِ تنفیذ کے لیے ضروری نہیں کہ وہ آزاد ہو یا مسلمان ہی ہو۔ بلکہ غلام یا ذمی کو بھی اس عہدے پر فائز کیا جاسکتا ہے اور اسے وزیرِ تفویض کی طرح دفاع اور خزانہ کے شعبوں کی مہارت کی بھی چنداں ضرورت نہیں۔ وزیرِ تنفیذ نہ تو فصلِ خصومات کرسکتا ہے اور نہ ہی گورنروں کا تقرر اس کے حیطۂ اختیار میں داخل ہے۔ جنگی مہمات سے بھی اسے کوئی سروکار نہیں اور نہ سرکاری خزانے سے رقوم کو برآمد کرانے کے اختیارات ہی اس کو حاصل ہوتے ہیں۔

ماوردی کا قول ہے کہ امام ایک ہی وقت میں چند وزرائے تنفیذ مقرر کرسکتا ہے۔ کئی وزیر ہونے کی صورت میں اگر ایک وزیر برخاست کر دیا جائے تو دیگر وزرا حسبِ معمول اپنے عہدوں پر قائم رہیں گے لیکن وزیرِ تفویض کو امام معزول کر دے تو تمام وزرا خود بخود برخاست ہو جائیں گے جیسا کہ اس زمانے میں بھی عام وزیر برخاست کر دیے جاتے کی صورت میں کابینہ برقرار رہتی ہے اور وزیرِ اعظم کی معزولی دیگر وزرا کو بھی ان کے عہدوں سے بھی برطرف کر دیتی ہے۔

خلفائے راشدین کے عہد میں بہت سے نئے نئے محکمے قائم ہوئے اور ایسے ہی اُموی عہد میں بھی ضرورت کے متعدد صیغے معرضِ وجود میں آئے جن کا ایک ایک افسرِ اعلیٰ ہوا کرتا تھا مثلاً صاحبِ بیت المال، کاتب الدیوان، کاتب الرسائل، صاحب البرید وغیرہ۔ ماوردی کا خیال ہے کہ اگر ان افسروں سے امام اپنے اپنے محکموں کے مشورہ کرے تو وہ وزیر کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ وزیرِ تنفیذ اور سیکرٹری میں فرق صرف اس قدر ہے کہ امام وزیر سے مشورہ کرتا ہے اور سیکرٹری اس اعزاز سے محروم ہوتا ہے۔

قضا

ماوردی نے امام اور وزیر کے بعد سب سے زیادہ زورِ بیان قضا پر صرف کیا ہے۔ قرآنی آیات کے ذریعے قضا کی اہمیت ظاہر کی ہے۔ ماوردی کہتا ہے کہ ہر کس و ناکس کو اس عہدے پر مقرر نہیں کر دینا چاہیے بلکہ امام یا وزیر کو چاہیے کہ تقرر سے پہلے امتحان لیں جیسا کہ حضرت عمرؓ کا دستور تھا۔

ماوردی قضا کے عہدے کو اس قدر مقدس سمجھتا ہے کہ کسی کو ایک بار اس عہدے پر فائز ہو جانے کے بعد نہ تو اس کو برخاست کرنا مناسب سمجھتا ہے اور نہ خود اس کے مستعفی ہو جانے کو مستحسن خیال کرتا ہے۔

قاضی کے لیے ماوردی نے سات اوصاف ضروری قرار دیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ مرد ہو، عورتیں قاضی نہیں ہو سکتیں۔ احناف کے نزدیک عورتیں بھی عہدۂ قضا پر فائز ہو سکتی ہیں۔ چونکہ ماوردی شافعی مذہب کا نہ صرف پیرو ہے بلکہ اس کا مسلّم الثبوت فقیہ بھی ہے۔ اس لیے اس نے امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق عورتوں کو قاضی بننے کے حق سے محروم قرار دیا ہے۔

۲۔ ذہین و ہوشیار ہو۔ بہت جلد معاملات کی تہہ تک پہنچنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

۳۔ آزاد ہو۔ کوئی غلام قاضی نہیں بنایا جا سکتا۔

۴۔ ماوردی کے نزدیک قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ احناف اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک غیر مسلم کا غیر تشریعی معاملات میں جج ہونا جائز ہے۔

۵۔ دیانت دار اور متقی ہو اور اس کی ذات شکوک و الزام سے بالاتر ہو۔

۶۔ قاضی کا فقہ میں ماہر ہونا بھی ضروری ہے تاکہ تمام مقدمات کا قرآن و حدیث کی روشنی میں فیصلہ کر سکے۔

۷۔ قاضی کی قوتِ سامعہ و باصرہ میں کسی قسم کا نقص نہ ہو تاکہ سماعتِ مقدمات میں خلل واقع نہ ہو۔

ماوردی نے قاضی کے مندرجہ ذیل فرائض بتلائے ہیں:

(۱) فصلِ خصومات (۲) غاصب سے مستحق کو حق دلانا (۳) جنون، کم سنی وغیرہ کی وجہ سے جو شخص اپنی جائداد کے بارے میں ممنوع التصرف ہو اس کی جائداد اپنی نگرانی میں لینا (۴) اوقاف کی نگرانی (۵) وصایا کا نفاذ (۶) بیواؤں کی شادی کی حوصلہ افزائی اور اس کا انتظام (۷) حدودِ شرعیہ کا جاری کرنا (۸) ماتحت عملہ پر کڑی نگرانی کرنا اور ان کے چال چلن کا خاص خیال رکھنا (۹) قوی اور ضعیف، شریف اور وضیع کے درمیان عدل و مساوات قائم رکھنا (۱۰) گواہوں اور امینوں کو منظور کرنا اور نائبوں کو مقرر کرنا۔

ماوردی نے اختیارات کے لحاظ سے قاضیوں کی دو قسمیں بتلائی ہیں: ایک وہ قاضی جس کو لا محدود اختیارات حاصل ہوں اور دوسرے وہ جس کے اختیارات و فرائض محدود ہوں۔

سرکاری محکمے

ماوردی سرکاری محکموں کو دیوان کے نام سے یاد کرتا ہے۔ اس نے اس لفظ کی وجہِ تسمیہ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ دلچسپی سے خالی نہیں۔ ایک مرتبہ نوشیروان عادل سرکاری دفتر کے معائنہ کے لیے گیا، اس نے دیکھا کہ محاسبین اور محررین حسابات کو زور زور سے جوڑ رہے ہیں۔ نوشیروان نے ان کی یہ حالت دیکھ کر کہا کہ یہ لوگ "دیوانہ" ہیں۔ اس وقت سے یہ لفظِ دیوان دفتر یا محکمے کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ ماوردی نے ایک اور نظریہ بھی پیش کیا ہے جس کی رُو سے یہ دیو کی جمع ہے۔ چونکہ کلرکوں اور محاسبوں کا کام بہت مشکل ہوتا ہے اس لیے وہ دیو کہلائے اور دفاتر دیوان کے نام سے موسوم ہوئے۔ ماوردی نے بغیر کسی تنقید کے اپنے زمانے کے رائج دونوں نظریات کو پیش کر دیا ہے۔

ماوردی کے نزدیک حکومت کے چار اہم محکمے ہیں (۱) دیوان الجُند (محکمۂ دفاع (۲) صوبائی سرحدات کا محکمہ (۳) عہدے داروں کے تقرر اور معزولی کا محکمہ (۴) محکمۂ خزانہ۔

وہ محکمۂ دفاع کے سپرد مردم شماری کا کام بھی کرتا ہے۔ کیونکہ اس محکمہ کی ذمہ داریوں میں سے ایک ذمہ داری یہ بھی ہے کہ وہ ان لوگوں کی فہرست مرتب کرے جو جنگ کرنے کے قابل ہوں اور صوبائی محکموں کے فرائض میں ذمیوں کے ناموں کا اندراج بھی شامل ہے۔ اور ان سے جزیہ کی وصول شدہ رقم کا حساب کتاب رکھنا بھی اس محکمہ کا کام ہے۔ محکمۂ ملازمت کے کام مختلف ملازمتوں کی اہلیت اور شرائط کا طے کرنا اور اُن کی تنخواہیں اور میعادِ ملازمت مقرر کرنا ہے۔ محکمۂ خزانہ کے ذمہ تمام دفاتر اور مفتوحہ علاقوں کے لیے قاعدہ و قانون وضع کرنا ہے۔

اس طرح ماوردی کے ذہن میں ایک ہزار سال پہلے ہی آج کل کے مرکزی نظام کا صحیح خاکہ موجود تھا۔ آج بھی یہی چار محکمے جن کی تفصیل اوپر بیان ہوئی نہایت اہم محکمے سمجھے جاتے ہیں۔

سپہ سالاری

فوجی انتظامات کے متعلق ماوردی نے اپنی کتاب الاحکام السلطانیہ میں ایک مستقل باب صرف کیا ہے جس میں سپہ سالار کا فوجیوں کے ساتھ سلوک، جنگی قیدیوں کے ساتھ برتاؤ اور دشمنوں کے ساتھ رویہ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس کے علاوہ سپہ سالار کے فرائض کی مفصّل اور جامع فہرست درج

کی ہے۔ ماوردی نے سپہ سالار کے مندرجہ ذیل فرائض بتلائے ہیں:

۱۔ فوج کی حفاظت کرنا جس میں دشمن کے اچانک حملوں یا شب خون کے امکانات کا سدِباب کرنا اور دشمن کی گھات کی تمام جگہوں کا خاتمہ کر دینا شامل ہے۔

۲۔ دشمنوں کا مقابلہ کرنے کے لیے مناسب جگہ کا انتخاب کرنا مثلاً میدانِ جنگ ہموار ہو اور جہاں پانی اور خوراک کی بہتات ہو اور جہاں تک ممکن ہو فوج کی حفاظت پہاڑ یا دریا کے ذریعے کی جائے اور ایک محفوظ دستہ رکھا جائے۔ فوج کے بازوؤں کی حفاظت کے لیے ایک دستہ متعین ہو۔

۳۔ فوجیوں کے کھانے کا معقول بندوبست کرنا اور جانوروں کے لیے چارہ گھاس کا انتظام کرنا۔

۴۔ فوج کو جوش دلانا اور جنگ کے دوران بار بار اس دُنیا کے فائدے اور عاقبت کے اجر کو یاد دلانا۔

۵۔ فوجیوں کو تجارت یا زراعت میں مشغول نہ ہونے دینا۔

احتساب

اسلام نے ارتکابِ جرم سے قبل ہی احتیاطی تدابیر اختیار کرنے پر زور دیا ہے۔ اسی طرح احتساب کا طریقہ اسلام میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم خود بازاروں میں تشریف لے جایا کرتے تھے۔ اور دکانداروں کے مال کا مائنہ فرماتے تھے۔ احتساب کا کام عہدِ فاروقی میں محکمۂ پولیس کے سپرد تھا۔ مہدی عباسی پہلا خلیفہ ہے جس نے ایک علیحدہ محکمۂ احتساب قائم کیا۔

ماوردی نے محتسب کے اختیارات و فرائض نیز اس کی مختلف قسموں سے بحث کی ہے۔ اس کی رائے میں محتسب دو قسم کے ہونے چاہئیں۔ ایک وہ جو تنخواہ دار ہوں اور دوسرے وہ جو رضاکار ہوں۔ ان کے فرائض میں سب سے اہم فرض یہ ہے کہ لوگوں کو نیک چلنی اور اچھائی کی تلقین کریں اور ان کو برائی سے روکیں۔ وہ بازاروں میں جائیں اور اشیائے خوردنی کا معائنہ کریں اور دیکھیں ان میں کسی چیز کی آمیزش تو نہیں کی گئی ہے۔ نیز ماپ تول کے پیمانوں کی جانچ پڑتال کریں کہ وہ معیاری پیمانوں سے کم تو نہیں ہیں۔ ان کے علاوہ محتسب کو چاہیے کہ وہ دیکھے کہ:

۱۔ شارعِ عام پہ کوئی شخص عمارت نہ بنوائے یا کوئی ایسی چیز نہ رکھنے پائے جس سے آمد و رفت بند ہو جائے یا اس میں دقت ہو۔

۲۔ غیروں کی زمین میں مُردے نہ دفن کیے جائیں۔

۳۔ ملازموں اور جانوروں کے ساتھ بے رحمانہ برتاؤ نہ کیا جائے

۴۔ قرض دار قرض خواہ کی رقم واپس کرے ۔

۵۔ لوگ باجماعت نماز ادا کریں ۔

۶۔ ماہِ رمضان میں کوئی شخص سرِ بازار کھانے پینے نہ پائے ۔

۷۔ مطلّقہ یا بیوہ عورتیں شرعی عدّتیں پوری کریں ۔

۸۔ غیر شادی شدہ عورتیں شادی کریں ۔

۹۔ عورتوں اور مردوں میں سرِ عام میل جول نہ ہو ۔

۱۰۔ لوگ شارعِ عام پر نشہ کی حالت میں نہ گھومیں۔ اگر وہ ایسا کریں تو ان کو سزا دے ۔

۱۱۔ لوگ ورزشی کھیلوں میں دل چسپی لیں ۔

محتسب کے اختیارات کے متعلق ماوردی کہتا ہے کہ محتسب صرف انہی جرموں کی سزا دے سکتا ہے جو کھلے بندوں محتسب کی موجودگی میں کیے جائیں ۔ اُس کو یہ حق ہرگز حاصل نہیں کہ لوگوں کے نجی معاملات میں دخل دے یا اُن کے عیوب کی ٹوہ میں رہے ۔ محتسب صرف ایسے مقدمات کا فی الفور تصفیہ کر سکتا ہے جن کے حقائق نہایت واضح ہوں لیکن ایسے معاملات جن میں شہادت یا حلف کی ضرورت پیش آئے تو وہ قاضی کے سامنے پیش کیے جائیں ۔ ماوردی کی رائے میں محتسب کا مقام قاضی اور ناظر المظالم کے بین بین ہے ۔ اگرچہ اختیارات کے لحاظ سے وہ قاضی اور ناظر المظالم دونوں سے کم تر ہے ۔

یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ ماوردی مسلمانوں کا پہلا سیاسی مفکر ہے جس نے سیاسیات کے اصول متعیّن کیے ہیں اور بڑی حد تک اسلامی احکامات اور جدید تقاضوں کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے ۔

باب چہارم

نظام الملک طوسی

عباسی خلفا ایرانیوں سے ان کے علویوں کی طرف میلان کے باعث بدظن ہوگئے۔ اور اُن کے زور کو کم کرنے کی غرض سے اُنھوں نے ترکوں کو فوج میں بھرتی کرنا شروع کر دیا۔ رفتہ رفتہ ترکوں کی طاقت بہت بڑھ گئی اور انہوں نے خلفا کو بے دست و پا بنا کر رکھ دیا۔ مرکز کی کمزوری سے فائدہ اُٹھا کر دُور دراز کے علاقے خود مختار بن بیٹھے۔ جا بجا آزاد حکومتیں قائم ہوگئیں۔ ان حکومتوں میں سے چند نے بغداد پر بھی حملے شروع کر دیے۔ حتیٰ کہ بویہی حکومت بغداد پر قابض ہونے میں کامیاب ہوگئی جس نے خلافت کی رہی سہی عزت بھی خاک میں ملا کر رکھ دی۔ لیکن یہی ترک جنھوں نے خلافت کے اقتدار کو بے حد صدمہ پہنچایا تھا اس کے وقار کی بازیابی کا باعث بنے۔ ایک ترکی خاندان آلِ سلجوق نے بڑی حد تک ان نقصانات کی تلافی کر دی جو بنو عباس کو ترکوں کے ہاتھوں دو سو سال سے پہنچتے رہے تھے۔ آلِ سلجوق نے بویہیوں کو بغداد سے بے دخل کر کے عباسی خلفا کی گلو خلاصی کرائی۔ افغانستان سے لے کر بحرِ روم تک جتنی بھی خود مختار ریاستیں وجود میں آگئی تھیں ان سب کو ختم کر کے اسلامی دنیا کو ایک بار پھر ایک مرکز کے تحت متحد کر دیا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ مسلمانوں میں جوشِ جہاد کی وہ روح پھونک دی جس کے ذریعے اُنھوں نے صلیبی جنگوں میں یورپ کی متحدہ افواج کے چھکے چھڑا دیے۔ سلجوقیوں کے کارناموں کی ایک طویل فہرست کتبِ تواریخ کی زینت بنی ہوئی ہے۔ یہ تمام کامیابیاں ایک ہی شخص کی مرہونِ منت ہے جس نے اس خانوادے کے دو عظیم الشان بادشاہوں کے عہد میں وزارت کے فرائض انجام دیے اور تیس سال تک اسلامی مملکت میں اسی کا سکّہ چلتا رہا۔ وہ شخص نظام الملک طوسی ہے۔

حالاتِ زندگی

نظام الملک کا نام حسن اور کنیت ابو علی ہے۔ ۴۰۸ھ مطابق ۱۰۱۷ء میں وہ طوس کے ایک کاشت کار

گھرانے میں پیدا ہوا۔ زندگی کے ابتدائی ایام ہی میں ماں کا سایہ سر سے اُٹھ گیا۔ مفلس باپ میں اپنے بیٹے کو اعلیٰ تعلیم دلانے کی سکت ہی کہاں تھی۔ ان نامساعد حالات میں بھی اس ہونہار بچے نے اعلیٰ تعلیم حاصل کرلی۔ سات برس کی عمر میں ہی اس نے پورا قرآنِ مجید حفظ کرلیا۔ عربی زبان کے سیکھنے کے علاوہ مذہبی امور میں مہارت پیدا کی۔ ریاضی سے اسے خاص دلچسپی تھی۔ طالب علمی کے زمانے میں دو شخص اس کے ہم سبق تھے جنھوں نے آگے چل کر ابدی شہرت حاصل کی۔ ان میں سے ایک مشہور شاعر و فلسفی عمر خیام اور دوسرا باطنیہ کی حشیشین شاخ کا بانی حسن بن صباح ہے۔

فارغ التحصیل ہونے کے بعد نظام الملک متعدد حکومتوں میں معمولی عہدوں پر فائز رہا۔ بعد میں اس نے بلخ کے حاکم ابوعلی بن شاذان کی ملازمت اختیار کرلی۔ لیکن وہ ابوعلی کی درشت مزاجی سے تنگ آکر بلخ چھوڑنے پر مجبور ہوا۔ اس نے مرو میں سلجوق کے پوتے جعفری بیگ تک رسائی حاصل کی۔ جعفری بیگ نظام الملک کے علم وفضل اور اس کی ذہانت سے بے حد متاثر ہوا۔ اسی کی سفارش پر اس کے بیٹے الپ ارسلان نے نظام الملک کو اپنا کاتب مقرر کرلیا۔ طغرل کے انتقال کے بعد الپ ارسلان جب بادشاہ ہوا تو اس نے نظام الملک کو وزیر بنا کر سارے امورِ مملکت نظام الملک کے سپرد کردیے۔ وہ الپ ارسلان کے دہ سالہ عہدِ حکومت میں سیاہ وسفید کا مالک رہا۔ یہ نظام الملک ہی کے تدبّر و سیاست کا نتیجہ تھا کہ قسطنطنیہ کی بازنطینی حکومت کو سلجوقیوں کا باج گذار بننا پڑا، اور حرمین شریفین فاطمیوں کے اثر سے نکل کر ایک بار پھر عباسیوں کے زیرِ فرمان آگئے۔

الپ ارسلان کے انتقال کے بعد اس کا بیٹا ملک شاہ بادشاہ ہوا۔ نظام الملک کو اُس نے اتابک اور عماد الدولہ کے القاب عطا کرکے اپنی وسیع وعریض سلطنت کا مختارِ کُل بنادیا۔ نظام الملک نے ملک شاہ کے تمام مخالفین کو زیر کیا۔ تہذیب وثقافت خوش حالی اور فارغ البالی کے لحاظ سے ملک شاہی عہد نے تاریخِ اسلام میں جو ممتاز درجہ حاصل کیا ہے وہ نظام الملک ہی کے حُسنِ تدبّر کا نتیجہ ہے۔

سلجوقی فرماں رواؤں کے علاوہ ہم عصر عباسی خلیفہ مقتدر باللہ بھی نظام الملک کا بے حد گرویدہ تھا۔ خلیفہ نے اپنی شادی کے موقع پر سلجوقی وزیر کو خلعتِ فاخرہ عطا کی جس پر "وزیر عالم عادل نظام الملک رضی المومنین" طغریٰ تھا۔ اور شادی کے جلوس میں صرف نظام الملک کو سواری پر چلنے کی اجازت دی گئی تھی۔ دیگر تمام عمائدین اور روسا پاپیادہ تھے۔ خطابات کی طویل فہرست سے نظام الملک کی بلند شخصیت

نیز دوسروں کے دلوں میں اس کے احترام کا اندازہ بآسانی لگایا جا سکتا ہے۔ چند خطابات یہ ہیں: وزیر کبیر، خواجہ بزرگ، تاج الحضرتین، قوام الدین وغیرہ۔ یہ خطابات صرف خلفا اور سلاطین ہی نے نہیں دیے بلکہ ہم عصر علما نے بھی نظام الملک کی اعلیٰ خدمات کو سراہنے اور اپنی محبت کا اظہار کرنے کی غرض سے بہت سے القاب دے رکھے تھے حتیٰ کہ امام غزالیؒ کے استاد امام الحرمین جوینی نے اسے سید الوریٰ، مؤید الدین، مستخدم للسیف والقلم کے القاب سے نوازا ہے۔

نظام الملک خود عالم فاضل ہونے کے ساتھ ساتھ علما کا بڑا قدردان تھا۔ اس کے دربار میں زمانے بھر کے چوٹی کے علما کا جمگھٹا لگا رہتا تھا جن کی عزت کرنے میں اس نے کبھی کوتاہی نہیں کی۔ اسے علم سے اس قدر شغف تھا کہ تقریباً تمام بڑے بڑے شہروں میں مدرسے قائم کیے۔ ان مدارس میں نظامیہ بغداد نے بڑی شہرت پائی۔ جس کی مسندِ درس کو ابن الخطیب ابواسحاق اور غزالی جیسی ہستیوں نے زینت دی بلکہ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ان حضرات نے اسی مدرسے کے ذریعے شہرت حاصل کی۔ اس مدرسے کی عمارت دو سال میں دو لاکھ دینار (تقریباً دس لاکھ روپیہ) کی لاگت سے تیار ہوئی۔ ان مدارس کے اخراجات کا ایک بڑا حصہ نظام الملک اپنی جیبِ خاص سے دیتا تھا۔ مدارس کے علاوہ رفاہِ عامہ کے بہت سے کام نظام الملک نے انجام دیے۔ بے شمار مسجدیں بنوائیں۔ اس کے تعمیر کردہ حوضوں، تالابوں اور حاجیوں کی فرودگاہوں کی تعداد کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ اس کی عدل گستری اور غربا نوازی کے واقعات سے تاریخ کے اوراق بھرے ہوئے ہیں۔

ملک شاہ کے وزیر کی حیثیت سے نظام الملک نے بیس سال تک خدمات انجام دیں۔ ملوکیت میں سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ ایک شخص کی چشمِ خشم آلودہ بڑے سے بڑے آدمی کا کام تمام کر دیتی ہے۔ پھر جو شخص اپنے فضل و کمال کے ذریعے بامِ عروج تک پہنچ جاتا ہے اس کے بے شمار حاسد بھی پیدا ہو جاتے ہیں اور وہ ہر وقت اسی بات کے درپے رہتے ہیں کہ جونہی کوئی مناسب موقعہ ہاتھ لگے۔ بادشاہ کے کان بھر کر اس کو بلند عہدے سے ہٹا دیں اور بادشاہ بھی چونکہ اس کے بڑھتے ہوئے اقتدار سے خوف زدہ رہتا ہے اس لیے وہ حاسدوں کی باتوں پر کان دھرتا ہے اور ان کے لگائے ہوئے الزامات کو صحیح سمجھتا ہے۔ پھر جانشینی کا سوال جس کے لیے مسلمانوں میں کوئی مقرر قاعدہ نہ تھا اکثر اعلیٰ عہدے داروں کے زوال کا سبب بنا۔ خصوصاً اس وقت جب بادشاہ کی کوئی چہیتی بیوی اپنے نااہل بیٹے کو ولی عہد مقرر کرانے کے لیے کوشاں ہو۔ ایسی صورت میں مخالفت زبردست سازش کو جنم دیتی ہے جس کے شکار اکثر بڑے

بڑے سے لوگ ہو گئے ہیں - یہی حشر برامکہ کا ہوا - حاسدوں کی ریشہ دوانی، خلیفہ کی بد اعتمادی، ہارون کی عزیز بیوی زبیدہ کی امین کو ولی عہد نامزد کرانے کی کوشش اس اعلیٰ خاندان کی ہلاکت اور اس کی عبرت ناک تباہی کا سبب بنی - بعینہٖ یہی حالات نظام الملک کو پیش آئے - اس کے اختیار و اقتدار کو دیکھ کر حاسدین گھات میں لگے ہوئے تھے - ملک شاہ کی بیوی ترکان خاتون اپنے کم سن بیٹے کو نامزد کرانا چاہتی تھی - نظام الملک جیسا مدبر اس پر صاد کیسے کر سکتا تھا - اس تمام کش مکش کا نتیجہ نظام الملک کی معزولی کی صورت میں نکلا - معزولی کے چند ماہ بعد بادشاہ کے ساتھ بغداد جاتے ہوئے نہاوند کے مقام پر اُسے قتل بھی کر دیا گیا - اکثر مورخین اس قتل کی ذمہ داری حسن بن صباح پر ڈالتے ہیں جس کی باطنی تحریک پر اس نے ضرب کاری لگائی تھی اور اپنی تصانیف میں نہایت سخت تنقید کی تھی - کچھ لوگ اس قتل میں ترکان خاتون اور تاج الملک (وزیر جو نظام الملک کا جانشین ہوا تھا) کا ہاتھ دیکھتے ہیں - مؤرخین کا ایک گروہ ملک شاہ پر شبہ کرتا ہے - وجہ کچھ بھی ہو - بہر حال یہ نامور وزیر ۷۷ سال کی عمر میں ۴۸۵ھ مطابق ۱۰۹۱ء میں اس دارِ فانی سے کوچ کر گیا -

تصانیف

دو ہی کتابیں نظام کے نام سے منسوب کی جاتی ہیں - ایک سیر الملوک جو سیاست نامہ کے نام سے زیادہ مشہور ہے اور دوسری مجمع الوصایا یا دستور الوزرا - اوّل الذکر کتاب نظام الملک کی وفات سے چند ماہ پیشتر لکھی گئی تھی - اس کتاب کی وجہ تصنیف کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ ملک شاہ سلجوق نے اپنے درباریوں اور مشیروں سے فرمائش کی کہ ہر شخص اس امر کی وضاحت میں ایک کتاب لکھے کہ اصولِ جہاں داری کیا کیا ہیں - نیز یہ بتلائے کہ موجودہ نظام حکومت میں کیا کیا خامیاں ہیں اور کون کون سی بدعتیں اس نظام میں راہ پا گئی ہیں اور اگلے زمانے کے کون سے عمدہ اصول ہیں جو ترک کر دیے گئے ہیں - ان سوالات کے جواب میں نظام الملک نے یہ کتاب لکھی - ابتداءً یہ کتاب ۳۹ ابواب پر مشتمل تھی جس کے تمام باب نہایت مختصر تھے - بادشاہ نے اسے بے حد پسند کیا اور اسی کو اپنی حکومت کا دستور قرار دیا - نظام الملک نے بعد میں گیارہ ابواب کا اضافہ کیا اور بیان کردہ اصول کی وضاحت بھی کی - اس طرح یہ کتاب اس کے قتل کے چند دن پہلے مکمل ہوئی - وہ خود لکھتا ہے کہ بغداد کے آخری سفر پر روانہ ہونے سے پہلے کتاب کے مسودہ کو صاف کرنے کے لیے شاہی کتب خانہ کے کاتب محمد مغربی کو دیتا گیا اور اسے تاکید کر دی کہ اگر اس سفر کی واپسی تک اس کی زندگی وفا نہ کرے تو وہ اس کتاب کو بادشاہ کی خدمت میں پیش کر دے -

نظام الملک کا اندیشہ صحیح نکلا اور وہ بغداد پہنچنے سے پہلے ہی نہاوند میں قتل کر دیا گیا اور یہ کتاب اس کے مرنے کے بعد شائع ہوئی۔

سیاست نامہ میں سیاسیات کے ہر پہلو پر بحث کی گئی ہے۔ بادشاہ کے اوصاف و فرائض کا تفصیلی ذکر ہے۔ وزرا اور دیگر عہدے داروں کے فرائض اور ان کی اہلیت کی شرائط بھی زیر بحث آئی ہیں۔ فتنہ و فسادات کے اسباب پر سیر حاصل تبصرہ کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اسماعیلی اور باطنی فرقوں کی ابتدا اور ان کی اسلام دشمنی کے واقعات بیان کیے گئے ہیں اور اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسماعیلی فرقے کے عقائد کی بنیاد مزدکی مذہب پر ہے جس نے اشتراکیت کے اصول پر ایک نیا مذہب جاری کیا تھا اور نوشیروانِ عادل نے اسے قتل کرا دیا تھا۔

سیاست نامہ کی وضاحت کے سلسلہ میں فارسی ادب و تنقید کے ماہر براؤن کا قول نقل کر دینا کافی ہے۔ وہ اپنی شہرہ آفاق تصنیف "تاریخِ ادب فارسی (Literary History of Persia) میں لکھتا ہے۔ "میرے خیال میں سیاست نامہ فارسی نثر کی سب سے زیادہ قیمتی اور دلچسپ کتابوں میں سے ایک ہے۔ اوّل اس لیے کہ اس میں تاریخی واقعات کا ایک نادر ذخیرہ جمع کر دیا گیا ہے اور دوم اس لیے کہ کتاب کے ذریعے حکومت کے متعلق سب سے بڑے وزیر کے خیالات تک رسائی ہوتی ہے جس کی قوت اور فراست کا اندازہ لگانے کے لیے صرف یہ جان لینا کافی ہے کہ اس کے مرتے ہی فتنہ و فساد کا دروازہ کُھل گیا۔ اہلِ یورپ نے اس کتاب کی بڑی قدر کی ہے۔ اس کا ترجمہ قریباً تمام یورپی زبانوں میں کیا جا چکا ہے لیکن یہ شرف مشرقی زبان کی چند ہی کتابوں کو نصیب ہو سکا۔

ایک اور کتاب مجمع الوصایا یا دستور الوزرا بھی نظام الملک کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اگرچہ اس کتاب کا طرزِ بیان اور موضوع دونوں ہی سیاست نامہ سے زیادہ مشابہت رکھتے ہیں۔ تاہم ماہرینِ تاریخِ ادب کا خیال ہے کہ یہ کتاب نظام الملک کے انتقال کے تین چار سو سال کے بعد حسن بن تاج الدین کے واسطے لکھی گئی ہے۔ اس کا مؤلف اس بات کا دعویدار ہے کہ وہ نظام الملک کے خاندان سے تعلق رکھتا ہے اور اس نے اپنے جدِ امجد کے خیالات کو جو اس تک پہنچے ہیں نہایت دیانت داری کے ساتھ اس کتاب میں جمع کر دیا ہے۔ دستور الوزرا کے دو حصّے ہیں۔ پہلے حصّے میں نظام الملک اپنے بیٹے کو وصیت کرتا ہے کہ وزارت کے پُر از خطرات عہدے سے دُور بھاگنا چاہیے۔

اس کی وضاحت کی غرض سے وزیروں کو جن خطرات سے دوچار ہونا پڑتا ہے ان کو ایک ایک کرکے گنایا گیا ہے۔ اپنے ذاتی واقعات مثال کے طور پر بیان کیے گئے ہیں۔ دوسرے حصہ میں وزیروں کے فرائض سے بحث کی گئی ہے اور ان کی انجام دہی کے طریقے بھی بتلائے گئے ہیں۔

اسلوبِ بیان و طرزِ استدلال

نظام الملک کا اسلوبِ بیان نہایت سادہ اور واضح ہے۔ عام فہم الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ عبارت پیچیدگی سے پاک ہے۔ عام بول چال کے طریقے کو اپنایا گیا ہے جس میں کسی قسم کی آرائش اور تکلف کو دخل نہیں ہے۔ مسجع اور مقفےٰ عبارت نہ تو سیاست نامہ ہی میں ملتی ہے اور دستور الوزرا میں۔ سادگی اور پُرکاری کے لحاظ سے بھی سیاست نامہ کو تاریخ نثر فارسی میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔

نظام الملک کے طرزِ استدلال کو تاریخی کہنا نہایت مناسب ہوگا تین صدی بعد یہی طرز ابنِ خلدون نے اپنایا۔ سیاست نامہ کا مصنف ہر بات کی ابتدا میں اصول بیان کرتا ہے۔ پھر ان اصولوں کو تاریخی شواہد کے ذریعہ ثابت کرتا ہے۔ زیادہ واقعات تاریخِ بغداد ہی سے لیے گئے ہیں غیرمسلموں کے تاریخی حوالے بھی بہت دیے گئے ہیں۔ ترکوں اور ایرانیوں کی قدیم تاریخ سے بھی اپنے نظریات کو ثابت کیا ہے مثلاً جہاں وہ ملک شاہ کو یہ مشورہ دیتا ہے کہ مظلوم اور فریادی کو بغیر کسی روک ٹوک کے بادشاہ تک رسائی حاصل کرنے کے انتظامات کرنے چاہئیں، وہ اس سلسلے میں ساسانی بادشاہوں کے دربار کا ذکر کرتا ہے کہ ایرانی بادشاہ سال میں دو بار دربارِ عام منعقد کیا کرتے تھے جس میں ہر کس و ناکس بآسانی شرکت کرسکتا تھا۔ اگر کوئی کسی فریادی کو دربار میں حاضر ہونے سے روکنے کی کوشش کرتا تو اسے سزائے موت دی جاتی تھی۔ بادشاہ کے لیے انصاف کی اہمیت واضح کرنے کے لیے اس نے ایرانی بادشاہ دارا کے آخری الفاظ نقل کیے ہیں: " بادشاہ کی بے پروائی اور وزیر کی بددیانتی سلطنت کے زوال کے حقیقی سبب تھے"۔ نظام الملک نے ایران کے علاوہ چینی تاریخ سے بھی بہت سے واقعات بطور سند پیش کیے ہیں۔

تاریخی واقعات کے پیش کرنے میں نظام الملک نے نہایت غیرجانب داری سے کام لیا ہے۔ حتیٰ کہ وہ سلجوقیوں کے حریف غزنویوں کے طرزِ عمل سے بھی استدلال کرتا ہے۔ بادشاہ کو جب وہ یہ مشورہ دیتا ہے کہ ادنیٰ و اعلیٰ، اپنے اور غیر میں کوئی تمیز نہ برتنے تو محمود غزنوی کا واقعہ بیان کرتا ہے کہ کسی نے ولی عہد مسعود کے خلاف بادشاہ کے پاس قرض کی عدم ادائیگی کی شکایت کی تو سلطان نے اس کو زجر و توبیخ کی اور کہا کہ

اگر وہ جلد قرض ادا نہ کرے گا تو اُسے ایک عام مدعا علیہ کی حیثیت سے عدالت میں حاضر ہونا پڑے گا ۔

نظام الملک کے پیش کردہ تاریخی واقعات میں سے چند کی صحت پر مورخین نے شبہ کا اظہار کیا ہے۔ چند ایک مقامات پر اس نے تاریخی حقائق کے خلاف واقعات بیان کیے ہیں ۔ مثلاً اس نے لکھا ہے کہ صفاری فرماں روا یعقوب بن لیث نے عباسی خلیفہ معتمد (۸۷۰ء تا ۸۹۲ء) کو یہ دھمکی دی کہ وہ مہدیہ سے فاطمی خلیفہ کو بغداد پر حملہ آور ہونے کی دعوت دے گا حالانکہ مہدیہ شہر اس واقعہ کے بیسیوں برس بعد آباد کیا گیا ۔ اسماعیلیوں کے سلسلے میں یہ غلط فہمیاں بہت عام ہیں ۔

تاریخ کے علاوہ سیاست نامہ میں قرآنی آیات اور احادیث نبوی سے بھی اپنے نظریات کے ثابت کرنے میں مدد لی گئی ہے ۔ عدل کی اہمیت واضح کرنے کے لیے وہ قرآنی آیات جن میں مسلمانوں کو انصاف کرنے کا واضح حکم دیا گیا ہے انھیں نظام الملک بطور سند پیش کرتا ہے۔ ساتھ ہی وہ احادیث بھی بیان کرتا ہے جن میں عدل کرنے کی تاکید کی گئی ہے اور انصاف کے فوائد گنوائے گئے ہیں ۔ قرآن و احادیث کے علاوہ نظام الملک اکثر اولیا و صوفیا کے اقوال بھی بطور دلیل نقل کرتا ہے ۔ اس نے عدل ہی کی اہمیت میں فضیل بن عیاض کا یہ زریں مقولہ بیان کیا ہے کہ اگر میری دعا قبول ہوتی تو میں خداوند تعالیٰ سے صرف یہ دعا کرتا کہ خدایا منصب بادشاہ عطا کر ۔ جہاں بادشاہ کو علما سے مشورہ لینے کی تاکید کرتا ہے وہاں وہ سفیان ثوری کا یہ قول دہراتا ہے کہ بہترین بادشاہ وہ ہے جس کے مصاحب علما ہوں اور بدترین عالم وہ ہے جو بادشاہ کا ہم نشین ہو ۔

سیاسی نظریات

نظام الملک ایک سیاسی مفکر کی حیثیت سے وہ اعلیٰ مقام رکھتا ہے جہاں تک متقدمین اور متاخرین میں سے کوئی بھی نہ پہنچ سکا ۔ اس کی عمر کا بیشتر حصہ سیاسی اور تنظیمی گتھیوں کے سلجھانے میں بسر ہوا ۔ الپ ارسلان اور ملک شاہ جیسے نامور سلجوقی سلاطین کے زمانے میں کاروبارِ مملکت کی انجام دہی کا بار نظام الملک ہی کے کاندھوں پر تھا ۔ اس لیے وہ عملی سیاسیات میں جس قدر مہارت رکھتا تھا ۔ دوسرے مفکرین کے حصے میں اس کا عشر عشیر بھی نہیں آیا ۔ دوسرے مفکرین کی حیثیت سیاست میں تماشا بینوں سے زیادہ نہ تھی ۔ جہاں تک تدبّر و سیاست کا تعلق ہے تقریباً تمام مفکرین اس سے

غیر متعلق رہے۔ فارابی، سیف الدولہ کی حاشیہ نشینی سے آگے نہ بڑھ سکا۔ ماوردی نے ساری عمر فصل خصوصمات میں گذاری۔ غزالی، سدا درس و تدریس، تصنیف و تالیف اور سیر و سیاحت ہی میں مشغول رہے۔ متاخرین میں ابن خلدون کتابت اور معلمی سے لے کر قضا کے عہدوں کے درمیان چکر لگاتا رہا۔ جوڑ توڑ اور سازشوں کا البتہ اسے کافی تجربہ ہوا لیکن نظم و نسق، تدبر و سیاست سے بے بہرہ رہا۔ برخلاف اس کے نظام الملک کاروبارِ مملکت کی انجام دہی میں محو رہا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حکومت کے تمام نشیب و فراز سے کماحقہ واقفیت رکھتا ہے۔ وہ سیاسیات کے متعلق جب لب کشائی کرتا ہے تو سنی سنائی نہیں کہتا ہے یا کوئی ایسی بات نہیں لکھتا جو قابلِ عمل نہ ہو بلکہ سیاست نامہ جو اس کی عمر کے آخری سال لکھا گیا وہ اس کی تیس سالہ عملی سیاست کا نچوڑ ہے۔

مقتدرِ اعلیٰ

گیارھویں صدی میں عباسی خلفا بالکل مسلوب الاختیارات تھے۔ وہ سلاطین کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بنے ہوئے تھے۔ خلفا کا دائرۂ اختیار مذہبی امور ہی تک محدود تھا۔ سیاست اور حکومت پر یہ سلاطین قابض تھے۔ اس طرح سے تقسیم اقتدار نے دو عملی حکومت کو جنم دے دیا تھا۔ اس زمانے کے سیاسی مفکرین میں ماوردی وغیرہ خلیفہ کی بالادستی قائم کرنا چاہتے تھے اور خلافت کو اسلامی اصول کے مطابق قائم کرنے کے خواہاں تھے جس میں خلیفہ کا انتخاب شوریٰ کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ اور عوام امام کو اسلامی قوانین سے منحرف ہونے کی صورت میں برطرف بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن ان زریں اصولوں کی وقعت عملی دنیا میں کچھ نہیں رہ گئی تھی۔ نظام الملک، ماوردی کی طرح خیالی دنیا میں نہیں رہتا تھا۔ اس لیے اس نے حقائق سے چشم پوشی نہیں کی۔ وہ ایک طرف اپنے زمانے کے حالات سے مکمل واقفیت رکھتا ہے۔ دوسری طرف وہ جوشِ اسلام سے سرشار نظر آتا ہے۔ اس پر تسنن کا غلبہ اس قدر ہے کہ نظم و نسق میں کسی غیر سنی کو برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہے۔ اس کے باوجود وہ اپنے سی سالہ سیاسی تجربات کی بنا پر مادی اختیارات خلیفہ کے حوالے کرنے کے لیے تیار نہیں بلکہ سلطان ہی اس کے لیے مختارِ کل ہے۔ اور یہ عجیب بات ہے کہ ماوردی وجوبِ امامت کے لیے جو دلائل پیش کرتا ہے لفظ بہ لفظ وہی دلیلیں نظام الملک سلطان کی ضرورت ثابت کرنے کے لیے دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر زمانے میں اپنے بندوں میں سے کسی ایک کو منتخب کر لیتا ہے اور نظم و نسق اور مخلوق کی فلاح و بہبود کا کام اس کے سپرد کر دیتا ہے۔ لوگوں کے دلوں میں اللہ تعالیٰ اس شخص کا رعب ڈال دیتا ہے تاکہ لوگ اس کے عدل کے سایہ میں امن و امان کی زندگی گذار سکیں۔ اس طرح نظام الملک کے

نزدیک بادشاہ مامور من اللہ ہوتا ہے اور اسی لیے بادشاہ عوام کے سامنے جواب دہ نہیں ہوتا اور نہ عوام کو کسی حالت میں یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ بادشاہ کو معزول کر سکیں۔ اس کے نزدیک اچھے یا بُرے فرماں روا رعایا کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے اگر رعایا احکام شریعت پر عمل پیرا ہو اور اس کے مقرر کردہ راستے پر گامزن ہو تو کوئی وجہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پر عادل و منصف فرماں روا مقرر نہ کرے جب بھی کوئی جابر و ظالم شخص تاج و تخت کا مالک بن جاتا ہے تو اس کی وجہ بجز اس کے کچھ نہیں ہوتی کہ رعایا بے راہ رو اور اللہ تعالیٰ کے احکامات کی نافرمان ہوتی ہے۔ نظام الملک کا کہنا ہے کہ جب لوگ شرعی احکامات کی خلاف ورزی شروع کر دیتے ہیں یا خدا کے عائد کردہ فرائض سے پہلو تہی کرنے لگتے ہیں۔ تو اللہ تعالیٰ اپنی ناراضگی کا اظہار ظالم بادشاہ کو مسلط کر کے فرماتے ہیں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فسادات عام ہو جاتے ہیں۔ خون ریزی اور لوٹ مار بڑے پیمانے پہ شروع ہو جاتی ہے۔ طاقت ور آدمی سیاہ و سفید کا مالک بن بیٹھتا ہے اور من مانے طریقے سے حکمرانی کرنے لگتا ہے۔ اس عذاب میں متقی و فاسق دونوں مبتلا ہو کر ہلاک ہو جاتے ہیں۔ غرضیکہ ظالم بادشاہ کے برسرِ اقتدار آجانے کی ذمہ داری وہ عوام پر رکھتا ہے۔ رہا یہ سوال کہ ظالمانہ نظام کب اور کس طرح ختم ہوتا ہے۔ اس کے متعلق اس کی رائے ہے کہ کچھ دنوں کے بعد اللہ تعالیٰ کا رحم پھر جوش میں آتا ہے۔ اور وہ کسی نیک اور فرماں بردار آدمی کو بادشاہت عطا کر کے اسے عقل و ذہانت سے مالا مال کر دیتا ہے جن کے ذریعے وہ امورِ سلطنت کو حُسن و خوبی انجام دیتا ہے۔ اور اس طرح ظالمانہ دور ختم ہو کر اللہ تعالیٰ کی منشا کے مطابق عادلانہ نظام قائم ہو جاتا ہے۔

نظام الملک کے اس نظریۂ اقتدارِ اعلیٰ سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ وہ بادشاہ کے خداداد حقوق (Divine Reights of King) پر عقیدہ رکھتا ہے سخت غلطی ہوگی۔ جہاں تک بادشاہ اور عوام کا تعلق ہے وہ بادشاہ کو مطلق العنان سمجھتا ہے۔ لیکن دوسری طرف وہ بادشاہ پر بے شمار پابندیاں عائد کر کے اس کے ہاتھ پیر باندھ دیتا ہے جس کی وجہ سے مطلق العنانی کا نام و نشان بھی باقی نہیں رہ جاتا۔ سب سے بڑی پابندی بادشاہ پر شرعی احکامات کی تعمیل ہے۔ پھر قیام عدل پر اس نے بہت زور دیا ہے جس میں شاہ و گدا اور آقا و غلام کی تمیز باقی نہیں رہ جاتی۔ وہ سلطان کو قانون سے بالاتر نہیں کہتا۔ عدل کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے وہ قرآنی آیات و احادیثِ نبوی پیش کرتا ہے۔

مسلم و غیر مسلم اقوام کی تاریخ سے مثالیں دیتا ہے۔ اولیائے کرام کے اقوال سے سند لاتا ہے اور بادشاہ کو بار بار یاد دلاتا ہے کہ رعایا کے ساتھ اگر وہ ظالمانہ برتاؤ کرے گا تو وہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے روبرو اسے جواب دہ ہونا پڑے گا۔

ممکن ہے کہ کچھ لوگ بیسویں صدی میں نظام الملک کے اس نظریے سے اتفاق نہ کریں۔ لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اس زمانے میں جب عوام کو بادشاہ کے نصب و عزل کے وسیع اختیارات دیے گئے تو نظم و نسق پر اُن کا اچھا اثر نہیں پڑا جس کا بیّن ثبوت قرونِ وسطیٰ میں انگلینڈ کے بادشاہ اور عوام کی منتخب کردہ پارلیمنٹ کی کش مکش کی طویل تاریخ ہے۔

بادشاہ کے اوصاف

نظام الملک بادشاہ کے اوصاف کی ایک طویل فہرست پیش کرتا ہے۔ وہ پہلا مفکّر ہے جس نے بادشاہ میں حُسنِ صورت کو ایک ضروری صفت قرار دیا ہے، ورنہ اس سے پہلے کے مفکرین سلامتی اعضا اور حواس ہی کو ضروری سمجھتے تھے۔ نظام الملک حُسنِ صورت کے ساتھ حسنِ سیرت پر بھی زور دیتا ہے۔ بادشاہ کی سیرت میں وہ جذبۂ انصاف، شجاعت و بلند حوصلگی اور مجاہدانہ روح کو لازمی عنصر قرار دیتا ہے۔ وہ بادشاہ کو نظری اور عملی دونوں لحاظ سے مذہب کا ایک جامع نمونہ دیکھتا ہے۔ اسی لیے اس کے نزدیک جہاں بادشاہ کو راسخ العقیدہ اور قوی الایمان ہونا ضروری ہے وہاں شرعی احکامات پر عمل بھی لازمی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ صوم و صلوٰۃ کا پابند ہو اور علما و فضلا کا قدر دان اور غریبوں کا ہمدرد ہو۔ خیرات و زکوٰۃ پابندی سے ادا کرتا ہو۔ دل کا سخی ہو۔ وہ ہمیشہ مفلسوں کی خبر گیری کرتا رہے اور عوام کی فلاح و بہبود کے لیے سرگرمِ عمل ہو۔

مسلمان سیاسی مفکرین میں یہ مسئلہ ہمیشہ متنازعہ فیہ رہا ہے کہ بادشاہ یا امام کی علمی لیاقت کتنی ہونی چاہیے۔ ماوردی کا خیال ہے کہ امام شرعی علوم میں نہ صرف ماہر ہو بلکہ اس میں اجتہاد کرنے کی صلاحیت بھی پائی جاتی ہو اور وہ پیچیدہ سے پیچیدہ مقدمات کے فیصلے صادر کرنے کا بھی اہل ہو۔ برخلاف اس کے غزالی کا کہنا ہے کہ خلیفہ کے لیے شرعی علوم سے واقفیت ہی کافی ہے۔ اس میں مجتہدانہ صلاحیتوں کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ نظام الملک بھی غزالی کا ہم نوا ہے وہ بھی بادشاہ کے لیے عالم و فاضل ہونا ضروری نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک صرف یہ ضروری ہے کہ بادشاہ میں علوم و فنون کا ذوق موجود ہو

اور وہ علما، فضلا اور صوفیا کا احترام کرے۔ فقہا و علما کو اپنی محفل میں شریک کرے۔ ہفتہ میں ایک یا دو بار انھیں بلا کر ان سے قرآنی آیات کی تفسیر اور فقہی مسائل سُنے۔ نظام الملک کا خیال ہے کہ اس طریقے پر عمل پیرا ہونے سے بادشاہ کی جہالت کا خاتمہ ہو جائے گا اور اس کے پاس مذہبی معلومات کا ایک قیمتی ذخیرہ علما سے سُن کر جمع ہو جائے گا۔ اسی لیے وہ بادشاہ کے لیے حافظہ کا قوی ہونا ضروری بتلاتا ہے تاکہ اس طرح سے علما کی زبانی سنی ہوئی باتیں اسے یاد ہو جائیں اور وہ ان کی روشنی میں امور مملکت کو انجام دے سکے اور اسلامی طریقۂ حیات کو اپنا سکے۔ لیکن جن فرماں رواؤں نے نظام الملک کے اس مشورہ پر عمل کیا وہ بہت ہی کم اپنے دین و دُنیا کو سنوار سکے ہیں۔ ہمارے سامنے دو بادشاہ ہیں۔ ایک بہت عالم تھا اور دوسرا جاہل۔ جب ان دونوں نے علما کی صحبت اختیار کی تو ان میں سے ایک نے معتزلی عقائد کو نہ صرف اپنایا بلکہ اس نے اپنی تمام رواداریوں کو بالائے طاق رکھ کر ان عقائد کو بالجبر عوام پر ٹھونسنے کی کوشش کی۔ ہماری مراد مامون الرشید سے ہے اور دوسرا فرماں روا اکبرِ اعظم تھا جس نے خود اسلام سے متنفر ہو کر ایک نئے مذہب کی داغ بیل ڈالنے کی کوشش کی۔

فرائض

نظام الملک بادشاہ کے فرائض میں دینی اور دنیوی امور کی انجام دہی کو شامل کرتا ہے۔ اس کے فرائض میں سے ایک اہم فریضہ یہ ہے کہ دین کی حمایت کرے اور اغیار کے حملے سے اس کو محفوظ رکھے۔ وہ قیامِ عدل کو اہم ترین فریضہ کہتا ہے۔ سیاست نامہ میں بارہا عدل کی اہمیت کو بیان کیا گیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ عدل کے ذریعے بادشاہ کو دوہرا فائدہ پہنچتا ہے۔ اوّل یہ کہ بادشاہت اس کے خاندان میں مستحکم ہو جاتی ہے کیوں کہ منصف بادشاہ کی حکومت پائدار ہوتی ہے اور اس کے بعد اس کی اولاد میں قائم رہتی ہے۔ ظالم بادشاہ اگرچہ رعایا کی بداعمالی کا نتیجہ ہوتا ہے لیکن وہ زیادہ عرصہ تک تاج و تخت کا مالک نہیں رہ سکتا کیوں کہ بہت جلد ہی اللہ تعالیٰ اپنے کسی نیک بندے کو مامور کر کے اُسے حکومت سے بے دخل کرا دیتا ہے۔ انصاف سے بادشاہ کو دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ اسے اجرِ عظیم دے گا۔

نظام الملک کا کہنا ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ بادشاہ سے باز پرس کرے گا اور بادشاہ کو اللہ تعالیٰ کے روبرو ایک ایک چیز کا حساب و کتاب دینا ہوگا۔ اس لیے اسے اپنے فرائض دوسروں کے

حوالے نہیں کرنے چاہئیں۔ بلکہ امورِ مملکت کو خود ہی انجام دینا چاہیے۔ لیکن چونکہ تمام کام خود کرنا عملاً و عقلاً محال ہے۔ اس لیے اس کا یہ بھی فرض ہے کہ قابلِ اعتماد افراد کو تلاش کرے اور ان کی اہلیت و صلاحیت کے اعتبار سے حکومت کے مختلف کام سپرد کرے۔ لیکن اس کے بعد بھی بادشاہ کا فرض ہے کہ وہ وقتاً فوقتاً عمّال و دلایا کو ہدایت نامے جاری کرتا ہے کہ وہ رعایا کے ساتھ اچھا سلوک کریں اور قانون کے مطابق ان سے ٹیکس وصول کریں اور اس سے سرِ مُو انحراف نہ کریں۔ اس کے نزدیک بادشاہ کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ عمّالِ حکومت پر کڑی نظر رکھے تاکہ وہ رعایا کے ساتھ ظالمانہ برتاؤ نہ کر سکیں۔ وہ بار بار فرماں رواکو آگاہ کرتا ہے کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو اسے خداوند رب العزت کے سامنے جواب دہ ہونا پڑے گا۔

اختیارات

نظام الملک اگرچہ بار بار تاکید کرتا ہے کہ بادشاہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے احکامات ہی کے مطابق کام کرے تاہم وہ اس حقیقت سے ناواقف نہیں ہے کہ قرآن و احادیث میں صرف اصولی اور بنیادی امور مذکور ہیں۔ اس لیے وہ خاص حالات میں بادشاہ کو اس بات کا اختیار دیتا ہے کہ وہ اپنی صواب دید سے احکامات جاری کرے لیکن اس سلسلے میں وہ چند ہدایات بھی دیتا ہے کہ ان احکامات کے اجرا سے پہلے ان کے تمام پہلوؤں پر خوب اچھی طرح سے غور و خوض کر لینا ضروری ہے اور تجربہ کار اور دانا لوگوں کی رائے بھی ان کے متعلق معلوم کر لینی چاہیے۔ لیکن جب یہ احکامات جاری کر دیے جائیں تو ان پر نہایت سختی سے عمل کیا جائے اور ان کی خلاف ورزی کرنے والوں سے کسی حالت میں بھی درگزر سے کام نہ لیا جائے۔ جو شخص بھی ان قوانین کی خلاف ورزی کرے یا ان کی اہانت کرے یا عوام میں ان کے نقائص بیان کرے یا انھیں بدنام کرنے کی کوشش کرے تو ایسے شخص کو سخت سے سخت سزا دی جائے۔ قطع نظر اس کے کہ وہ شاہی خاندان ہی سے تعلق رکھتا ہو یا کوئی عام آدمی ہو۔

بادشاہ کے لیے قانون سازی اور ان کے اجرا کے طریقے جو نظام الملک نے بیان کیے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بادشاہ کو من مانے احکامات کے جاری کرنے سے روکتا ہے۔ دانا اور تجربہ کار لوگوں سے مشورہ لینے کی تاکید کر کے وہ بہت حد تک جمہوری نظام کے قیام کی طرف رہنمائی کرتا ہے تاہم وہ رعایا کو ان قوانین پر رائے زنی کرنے اور ان کے نقائص کو ظاہر کرنے کا حق نہیں دیتا۔ اس کے نزدیک رعایا کو قوانین کے حُسن و قبح کے متعلق غور کرنے کا حق حاصل نہیں بلکہ رعایا کا یہ فرض

ہے کہ بادشاہ کے جاری کردہ احکامات کی آمنا وصدقنا کہہ کر تعمیل کرے۔ نظام الملک کے ان خیالات پر ناک بھوں چڑھانے کے بجائے ہمیں یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ گیارھویں صدی عیسوی میں بادشاہوں کی مطلق العنانی کو ختم کر دینے کے سلسلے میں اس سے زیادہ اقدام ممکن نہ تھا۔

وزارت

دستور الوزرا میں نظام الملک وزارت کو نہایت خطرناک عہدہ بتلاتا ہے۔ وہ اپنے بیٹے کو پُرزور الفاظ میں تاکید کرتا ہے کہ اس پُرخطر عہدے کو قبول کرنے سے احتراز کرے۔ وہ نہایت تفصیل کے ساتھ ان خطرات کی نشان دہی کرتا ہے جن سے وزیروں کو دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس کے نزدیک وزیروں کو چونکہ روزانہ بہت سے مقدمات کے فیصلے صادر کرتے ہوتے ہیں اس لیے ذرا سی بداحتیاطی سے حق تلفی اور ظلم کا ارتکاب ہوجاتا ہے۔ اس لیے وزیر کو ظلم کے خطرے سے بچنے کے لیے نہایت پھونک پھونک کر قدم رکھنا پڑتا ہے۔ اس کے باوجود کوئی نہ کوئی زیادتی اور حق تلفی اس سے سرزد ہوجاتی ہے۔ نظام الملک کے نزدیک ظلم سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں ہے۔ اس نے اپنے طویل عہدِ وزارت میں قیامِ عدل کا زبردست اہتمام کیا تھا۔ السبکی نے طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ ہر شخص بغیر روک ٹوک کے نظام الملک تک پہنچ سکتا تھا۔ ایک مرتبہ ایک عورت فریاد لے کر آئی۔ نظام الملک اس وقت دسترخوان پر بیٹھا ہوا تھا۔ دربانوں نے اس عورت کو اندر جانے سے روک دیا۔ وزیر کو جب خبر ہوئی تو اس نے دربانوں کو بہت ڈانٹا اور کہا کہ میں نے تم لوگوں کو اس لیے مقرر کیا ہے کہ غریب فریادیوں کی مدد کرو۔ السبکی کے علاوہ نظام الملک کے اور سوانح نگار بھی اس کی معدلت گستری کے عجیب و غریب واقعات بیان کرتے ہیں۔

ظلم کے سرزد ہونے کے علاوہ وزیر کے لیے دوسرا خطرہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اکثر ایک شخص کو خوش کرنے کے لیے ہزاروں آدمیوں کو اپنا دشمن بنا لیتا ہے۔ پھر وزیر کے طریقۂ کار اور اس کی پالیسی سے عمائدین اور سربرآوردہ لوگوں کی ناراضگی کا خطرہ تو ہر وقت لگا ہی رہتا ہے۔ اور اس سے بڑھ کر یہ کہ وزیر کی زندگی جان جوکھوں کی زندگی ہے۔ اسے ہر وقت بادشاہ کی خدمت میں رہنا پڑتا ہے اس لیے اسے نہایت محتاط رہنے کی ضرورت ہے۔ ایک ایک لفظ خوب ناپنے اور تولنے کے بعد زبان پر لانا چاہیے۔ کیوں کہ خلافِ مصلحت ایک لفظ بھی منہ سے نکل جانے کی صورت میں اس کے تمام کیے دھرے پر نہ صرف پانی پھر جاتا ہے بلکہ اپنی جان سے بھی ہاتھ دھو لینے کی نوبت آجاتی ہے۔ اس خطرہ میں نظام الملک خود گرفتار ہو کر اس جلیل

سے برطرف کیا گیا تھا۔ ملک شاہ نے نظام الملک سے اس کے خاندان والوں کی دست درازیوں اور زیادتیوں کی شکایت کی تو اس نے کہلا بھیجا "اگر سلطان کو اب تک معلوم نہیں تو اس کو معلوم ہونا چاہیے کہ بے شک میں حکومت میں اس کا شریک ہوں۔ اس کو تخت و تاج میری تدبیروں سے ملا ہے۔ کیا وہ بھول گیا کہ اس کے باپ کے مرنے کے بعد میں نے ہی مخالف قوتوں کو زیر کر کے ملک کو پاک و صاف کیا۔ اس وقت اس نے میرے کسی کام کی مخالفت نہیں کی۔ بلکہ وہ مجھ سے چمٹا رہا۔ اب امورِ سلطنت اس کے قابو میں آگئے ہیں اور اس کا کوئی مخالف نہیں رہا ہے تو وہ میرے گناہ گنتا ہے، اور دوسروں سے میری چغلی سنتا ہے۔ اس سے جا کر کہہ دو کہ اس کا تاجِ سلطنت میرے قلم دانِ وزارت کے ساتھ وابستہ ہے جب یہ اٹھے گا تو تاج بھی باقی نہ رہے گا۔" انھیں الفاظ نے اس کی سی سالہ زریں خدمات پر پانی پھیر دیا۔

وزیر کا ماتحت عملے سے براہِ راست تعلق ہوتا ہے۔ اس لیے اعلیٰ افسروں کی ناراضگی کا ہر وقت اندیشہ رہتا ہے۔ نظام الملک کا کہنا ہے کہ یہ افسر اگرچہ وزیر ہی کے خاندان کے ہوں تو بھی وزیر ان کی مخالفت کے خطرے سے محفوظ نہیں رہتا۔

فرائض

طوسی وزارت کے خطرات سے بیٹے کو آگاہ کرنے کے بعد وزیر کے فرائض بھی بتلاتا ہے۔ ان فرائض میں سرِفہرست وہ حفاظتِ دین کو رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے بعد بادشاہ کی فرمان برداری بھی وزیر کا فریضہ ہے۔ اسے عوام کی فلاح و بہبود کا خاص خیال ہونا چاہیے اور ایسے افراد جو بادشاہ کے دوست ہوں اور روزانہ آمد و رفت رکھتے ہوں، ان کی عزت کرنا اور ان کا خیال کرنا وزیر پر فرض ہے۔ ان لوگوں کے بعد اربابِ سیف و اصحابِ قلم کی دل جوئی کرنی چاہیے۔ اس کا کہنا ہے کہ اہلِ السیف کے بغیر حکومتیں پائدار نہیں ہوتیں اور اہلِ قلم کی عدم موجودگی میں وزیر کی کامیابی ممکن نہیں۔

اوصاف

وزیر کی ذاتی صفات کے متعلق بھی نظام الملک دستور الوزرا میں اظہارِ رائے کرتا ہے اس کے نزدیک وزیر میں سب سے بڑی صفت عقل و فہم ہے تاکہ وہ اپنی تمام کارروائیوں کو عقل کی کسوٹی پر پرکھ سکے۔ دوسری صفت یہ ہونی چاہیے کہ وہ بلند کردار کا مالک ہو۔ اس میں خلوص و صداقت بہت ضروری ہیں کیونکہ ان صفات کے بغیر وزیر نہ تو اپنے آقا کا وفادار ہو سکتا ہے اور نہ ملک ہی کا بہی خواہ

ہو سکتا ہے۔ وزیر کی علمیت کے متعلق نظام الملک کی رائے ہے کہ وہ تاریخ عالم کا ماہر ہو کیونکہ تاریخ ہی ایک ایسا علم ہے جو اسے صحیح نتائج اخذ کرنے میں ممد و معاون ثابت ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تاریخ و سیاسیات میں بہت گہرا تعلق ہے۔ دنیا علت و معلول کے لامتناہی سلسلے کا نام ہے۔ ایک ہی طرح کے اسباب لازمی طور پر اس قسم کے نتائج کے حامل ہوتے ہیں۔ اگر وزیر تاریخ کی مدد سے ان اسباب پر گہری نظر رکھے تو وہ ان غلطیوں کا مرتکب نہیں ہو سکتا جن کی وجہ سے پچھلے زمانے کے لوگ تباہ ہو گئے۔ یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ نظام الملک نے خود ان غلطیوں کا ارتکاب کیا اور برامکہ کے زوال کے اسباب کو جانتے بھی وہ اس سے اپنے دامن کو نہ بچا سکا۔ پھر اس کے اپنے عقیدے کے مطابق ایک ہی طرح کے اسباب اسی قسم کے نتائج پیدا کرتے ہیں وہ بھی برامکہ کی طرح معزول کر دیا گیا۔

اختیارات

طوسی، سیاست نامہ میں ملک شاہ کو تاکید کرتا ہے کہ بڑے اور چھوٹے ہر معاملے میں وزیر سے مشورہ کرے اور اس کے مشورے کے بغیر کبھی کوئی قدم نہ اٹھائے۔ غالباً وہ وزیر کی رائے کو بادشاہ کے لیے واجب الاذعان قرار دیتا ہے۔ وہ وزیر کے لیے وسیع اختیارات کا خواہاں ہے۔ شاید اس لیے کہ اس نے وزیر کے اوصاف کی جو فہرست مرتب کی ہے۔ ان صفات کے حامل انسان کی ہر رائے واجب التعمیل ہوتی ہے۔ اور پھر اس لیے بھی کہ وہ خود بحیثیت ایک وزیر کے فطری طور پر سلطنت کے معاملات میں وزیروں کو زیادہ سے زیادہ اختیارات دینا چاہتا تھا۔ برخلاف اس کے کہ اس کا ہم عصر مفکر کیکاؤس (۱۰۲۱ء - ۱۰۸۲ء) جس نے قابوس نامہ تصنیف کیا ہے، خود فرمانروا ہونے کی وجہ سے بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ وزیر کے دیے ہوئے مشورے پر عملی اقدام کرنے سے پہلے خوب اچھی طرح غور و خوض کر لینا چاہیے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بادشاہ کو وزیر کے مشورے کے خلاف عمل کرنے کی بھی آزادی دیتا ہے۔ اسی طرح نظام الملک بادشاہ کو یہ مشورہ نہیں دیتا ہے کہ وہ وزیر کی حرکات و سکنات پر کڑی نظر رکھے جس طرح کہ مصنفِ قابوس نامہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو وزیر کی معمولی سے معمولی بات کا علم رکھنا چاہیے۔ حتیٰ کہ وزیر بادشاہ کے علم کے بغیر ایک گھونٹ پانی بھی اپنے حلق سے نہ اتار سکے کیوں کہ بادشاہ نے اپنی جان و مال کو وزیر کے حوالے کر رکھا ہے۔ اس لیے اس کی طرف سے معمولی غفلت بھی مہلک ثابت ہو سکتی ہے۔ گویا نظام الملک سلطنت میں وزیر کو بادشاہ کا شریک سمجھتا ہے۔

اس کے وہ تاریخی الفاظ اگرچہ غصے میں اس کے منہ سے نکلے لیکن وزارت کے متعلق اس کے نظریات کی ترجمانی کرتے ہیں: "اس کا تاج سلطنت میرے قلم دانِ وزارت کے ساتھ وابستہ ہے۔ جب یہ الٹے گا تو تاج بھی نہیں رہے گا۔" یا "اگر سلطان کو اب تک معلوم نہیں تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ بے شک میں حکومت میں اس کا شریک ہوں"۔ برخلاف اس کے کیکاؤس وزیر کو بادشاہ کے ایک اعلیٰ ملازم سے زیادہ حیثیت دینے پر آمادہ نظر نہیں آتا۔

عہدیداروں کا انتخاب

سلطنت کے استحکام کے لیے لائق اور قابل عہدیدار ضروری ہیں۔ نظام الملک اس امر سے بھی بہت اچھی طرح واقف ہے کہ بادشاہ کتنا ہی لائق اور ہمدرد کیوں نہ ہو لیکن اگر عمّالِ حکومت نااہل، لالچی اور بے پرواہ ہوں تو سلطنت کا زوال یقینی ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے بادشاہ نااہل اور بے راہ روہی کیوں نہ ہو لیکن کارکنانِ سلطنت لائق اور فرض شناس ہوں تو عوام کی قسمت بدل جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقلمندوں کا قول ہے کہ لائق ملازم اور کارآمد غلام اپنے بیٹوں سے بھی زیادہ مفید ہوتے ہیں۔ وہ عہدیداروں کے تقرر میں چند اصولوں کو پیش نظر رکھنے کی ہدایت کرتا ہے تاکہ کاروبارِ مملکت میں کسی قسم کا خلل واقع نہ ہو۔ وہ اصول درج ذیل ہیں:

اوّل یہ کہ بادشاہ اپنے خاندان میں سے کسی شخص کو بھی اعلیٰ عہدے پر فائز نہ کرے۔ اس سے نظام الملک کا مقصد شاہی خاندان کے افراد کو بغاوت کرنے کا موقع حاصل کرنے سے روکنا ہے۔ تاریخ میں ایسے واقعات کمیاب نہیں ہیں جن میں اعلیٰ عہدوں پر فائز شاہی خاندان کے افراد نے بادشاہ کے خلاف بغاوت کر کے اس کو تخت و تاج سے محروم کر دیا لیکن اس پالیسی میں سب سے بڑی قباحت یہ ہوتی ہے کہ شاہی خاندان کے افراد اصولِ جہاں بانی سے بالکل نابلد رہ جاتے ہیں، اور جب ان کے بادشاہ بننے کی باری آتی ہے تو عملی تجربہ نہ ہونے کے باعث انھیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑتا ہے۔ سلیمانِ اعظم کے بعد عثمانیوں کی کمزوری کا سب سے بڑا سبب یہی تھا۔

دوم یہ کہ ایک شخص کو ایک سے زیادہ عہدوں پر فائز نہ کیا جائے۔ اس سے ایک طرف سرکشی کے مواقع کی روک تھام ہوتی ہے تو دوسری طرف کارکردگی پر اچھا اثر پڑتا ہے۔ اس طرح سے طوسی عدلیہ کو انتظامیہ سے الگ کرنے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

سوم یہ کہ کفار و ملحدین میں سے کسی کو حکومت کے کسی عہدے پر مقرر نہ کیا جائے۔ نظام الملک اس کی وجہ یہ بتلاتا ہے کہ محصولات کی وصولی میں اسلامی جذبہ اور رحم دو ضروری چیزیں ہیں جن کے بغیر کوئی حکومت پھل پھول نہیں سکتی۔ اگر ان کاموں پر غیر مسلموں یا ملحدوں کو مقرر کیا گیا جن میں نہ تو جوشِ اسلام ہوتا ہے اور نہ جذبۂ رحم پایا جاتا ہے تو وہ سلطنت کی تباہی و بربادی کا باعث ہوں گے۔
نظام الملک سیاست نامہ کے پچاس ابواب میں سے چھ باب ان کفار و ملحدین کے بیان پر وقف کرتا ہے۔ وہ ملک شاہ کو یاد دلاتا ہے کہ اس کے والد الپ ارسلان نے کبھی یہود و نصاریٰ، گبر و قرامطہ کو سرکاری ملازمت میں نہیں رکھا۔ وہ مختلف مذہبوں اور فرقوں کے عقائد سے ایک طویل بحث کرتا ہے اور ان کے غیر اسلامی ہونے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

چہارم یہ کہ بادشاہ اعلیٰ عہدے داروں کو اپنا مصاحب نہ بنائے۔ اس سے غالباً اس کا مقصد یہ ہے کہ اعلیٰ عہدے داروں کے دل سے بادشاہ خوف اور رعب نہ نکل جائے۔

حکومت کے مختلف شعبے

دربار

طوسی، شاہی دربار کے بارے میں بھی اظہارِ خیال کرتا ہے۔ اس کی خواہش ہے کہ دربار صحیح بنیادوں پر قائم ہو اور اس میں چند اصلاحات کی جائیں۔ وہ درباری رسوم اور جشنوں کو قائم رکھنا چاہتا ہے۔ لیکن بادشاہ کو خوشی کے موقعوں پر غریبوں کی خبر گیری کرتے اور ان میں کھانا تقسیم کرنے کا مشورہ دیتا ہے۔ اس کی خواہش ہے کہ دربار میں مسخروں اور بھانڈوں کی جگہ لائق اور قابل لوگ ہی شریک کیے جائیں اور بادشاہ ان ہی لوگوں سے امورِ مملکت میں مشورہ لے۔ وہ غلاموں کے ساتھ حسنِ سلوک پر بہت زور دیتا ہے۔

محکمۂ قضا

جہاں تک قوانینِ مملکت کا تعلق ہے۔ نظام الملک کی واضح رائے ہے کہ حتی الامکان شرعی احکامات کی سختی سے پابندی کی جائے۔ جس معاملے میں شرع خاموش ہو وہ وہاں بادشاہ کو قانون سازی کا حق دیتا ہے لیکن ماہرین کے مشورے کے بغیر کسی قانون کو جاری کرنے سے منع کرتا ہے۔ ان ماہرینِ قانون (فقہا) کے متعلق وہ تاکید کرتا ہے کہ بادشاہ انہی میں سے اپنا مصاحب مقرر کرے، ان کی ضروریات

زندگی کا کفیل ہو اور ان کی عزت و احترام کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھے۔

نظام الملک کا کہنا ہے کہ فصل خصومات کا کام نہایت اہم اور بے حد مشکل ہے۔ اس لیے اس زبردست کام کے لیے لوگوں کے انتخاب میں بڑی احتیاط برتنے کی ضرورت ہے تاکہ صرف متقی اور پرہیزگار لوگ ہی اس کام پر مامور ہو سکیں جن کی دیانت وغیر جانب داری شک و شبہ سے بالاتر ہو۔

طوسی اس بات پر بہت زیادہ زور دیتا ہے کہ مقدمات کے صحیح فیصلے ہوں اور کسی شخص کے ساتھ زیادتی نہ ہو اور نہ اس کی حق تلفی کی جائے۔ اسی لیے وہ ماتحت عدالتوں کے خلاف اعلیٰ عدالتوں میں اپیل کرنے کا حق دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کبھی وقت کی تنگی کے باعث قاضی مقدمات کے تمام پہلوؤں کا جائزہ نہیں لے سکتے اور عجلت میں غلط فیصلہ صادر کر دیتے ہیں۔ اور کبھی رشوت یا طرف داری کے باعث قصداً مظلوموں کے حق نہیں دلائے جاتے اس لیے ایسے فیصلوں کے خلاف اپیل کرنے کا حق دیا جانا بے حد ضروری ہے۔ وہ عدل و انصاف کو بادشاہ کا اہم ترین فریضہ بتلاتا ہے جس کے قیام کے لیے وہ بادشاہ کو ذاتی طور پر ذمہ دار قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ کسی بے گناہ کی خون ریزی کسی حالت میں بھی نہ کی جانی چاہیے اور نہ کسی قاتل کو کسی صورت میں معاف ہی کرنا چاہیے۔ غالباً وہ قتل کے مقدمات کی آخری سماعت بادشاہ کو کرنے کا مشورہ دیتا ہے۔ قطع نظر اس کے کہ عدالتوں نے قاتل کو قصاص میں قتل کیے جانے کی سزا سنادی ہو یا اسے بری کر دیا ہو۔

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے۔ طوسی ایک شخص کو ایک سے زیادہ عہدے دیے جانے کے خلاف ہے، اس لیے وہ عدلیہ کو انتظامیہ سے بالکل آزاد دیکھنا چاہتا ہے۔ لیکن اسے اس امر کا احساس ہے کہ عدالتوں کے فیصلے انتظامیہ کے تعاون کے بغیر جاری نہیں کیے جا سکتے اس لیے وہ دونوں محکموں میں تعاون اور ربط قائم کرنے کی ضرورت پر بھی زور دیتا ہے۔

محکمۂ مال

نظام الملک چاہتا ہے کہ عوام پر ٹیکس کا بار بہت کم پڑے اور ٹیکس کی شرح کا ہر شخص کو علم ہو جائے تاکہ اس سے زیادہ وصول نہ کیا جا سکے۔ شرعی محاصل ہی بادشاہ کو حتی الامکان وصول کرنے چاہئیں اور خلاف شرع ٹیکس عائد کرنے سے احتراز لازم ہے۔

محصلین پر کڑی نظر رکھنے کی وہ سخت تاکید کرتا ہے تاکہ وہ واجبی ٹیکس سے ایک پیسہ بھی

زیادہ وصول نہ کرسکیں ۔ کسانوں اور محصول ادا کرنے والوں کو عام اجازت ہونی چاہیے کہ وہ بلاروک ٹوک بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوکر محکمۂ مال کے کارکنوں کی زیادتی کے خلاف شکایت کرسکیں۔ بادشاہ کو چاہیے کہ وہ محصّلین کے ذہن نشین کرادے کہ وہ اور ان کا بادشاہ خدمتِ خلق ہی کے لیے اپنے اپنے عہدوں پر فائز ہیں ۔ وہ واضح الفاظ میں کہتا ہے کہ عمّال محکمۂ مال عوام کی خیرخواہی کے خلاف کام کریں تو انھیں بلاتامّل برطرف کردینا چاہیے ۔ وہ مزید کہتا ہے کہ عملے کو تین سال سے زائد ایک مقام پر نہ رہنے دینا چاہیے۔ تاکہ وہ خود کو بادشاہ کی سزا سے محفوظ نہ سمجھنے لگیں اور خودمختاری اختیار نہ کرلیں۔ یہ مشورے آج بھی اتنے ہی اہم ہیں جتنے آج سے نوسو برس پہلے تھے ۔

محکمۂ دفاع

چونکہ سلطنت کا استحکام وفادار افواج ہی کے ذریعے ممکن ہے اس لیے نظام نے بادشاہ کو ایسے مشورے دیے جن کے ذریعہ سے ہر قسم کی فوجی بغاوتوں کا انسداد کیا جاسکے۔ اسی لیے وہ کہتا ہے کہ فوج میں مختلف قوم ونسل کے لوگ شامل کیے جائیں تاکہ بادشاہ کے خلاف سازش کرنے کا امکان باقی نہ رہے ۔ اس طریق کار سے نہ صرف فوجی وفاداری یقینی ہوجائے گی بلکہ ان کی کارکردگی پر بھی خوش گوار اثر پڑے گا ۔ اس کے علاوہ وہ بادشاہ پر زور دیتا ہے کہ فوج کی تنخواہیں معقول ہوں اور وقت پر پابندی کے ساتھ دی جائیں تاکہ ان میں بے اطمینانی اور بے چینی راہ نہ پائے ۔

سفارت

سفیروں کے متعلق نظام الملک کے نظریات نہایت جدید ہیں۔ بقول شروانی صاحب کے "جب ہم سفارت کے متعلق طوسی کے نظریات پڑھتے ہیں تو ان کو زمانۂ حال کے عین مطابق دیکھ کر انگشت بدندان رہ جاتے ہیں ۔ وہ اس طرح سے لکھتا ہے جیسے کہ وہ بیسویں صدی میں کسی مغربی ملک کے متعلق لکھ رہا ہو "

نظام الملک کے نزدیک سفرا کا کام یہ نہیں ہے کہ اپنی حکومت کے پیغامات اس ملک کی حکومت تک پہنچا دیں جہاں وہ متعین ہیں ، بلکہ اس ملک کے متعلق تمام جغرافیائی ، سیاسی اور اقتصادی معلومات کا جمع کرنا بھی ان کے اہم فرائض میں داخل ہے۔ سفیر کو معلوم ہونا چاہیے کہ جس ملک میں وہ مقرر ہے اس میں کہاں کہاں سڑکیں ، راستے ، وادیاں اور نہریں ہیں اور اُن کی حالت کیسی ہے ۔ وہ فوج کے گزرنے کے

لیے استعمال کی جاسکتی ہیں یا نہیں۔ آس پاس کے کن علاقوں سے خوراک فراہم کی جاسکتی ہے۔ سفیر کو بادشاہ کی حیثیت اور اس کے اقتدار کے متعلق بھی مفصل معلومات فراہم کرلینی چاہئیں۔ وزیر کے بارے میں بھی علم ہونا چاہیے کہ وہ دیانت دار ہے یا نہیں۔ اس کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اس ملک کی فوجی طاقت کیسی ہے اور فوج کن کن اسلحات سے لیس ہے۔ پھر فوجیوں کے حوصلے اور حکومت کے متعلق ان کے خیالات بھی معلوم کرنے چاہئیں اور فوجیوں کے تجربے کا بھی اندازہ ہونا چاہیے۔ فوجی طاقت کے علاوہ اقتصادی حالات اور باشندگانِ ملک کی مالی حالت کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔ نظام الملک، سفرا کا یہ بھی فرض سمجھتا ہے کہ وہ ضلع وار مردم شماری سے بھی واقفیت حاصل کریں۔ یہ تمام معلومات کیوں فراہم کرنی چاہئیں، نظام الملک نہایت واضح الفاظ میں کہتا ہے کہ سفیروں کو ہمیشہ اس بات کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ جب کبھی اُن کے وطن کو اس ملک پر حملہ کرنے کی ضرورت پیش آئے تو یہ تمام جنگی معلومات پہلے ہی سے جمع رہیں۔

جاسوس

ان خارجی جاسوسوں یعنی سفیروں کے علاوہ اندرونِ ملک میں جاسوسوں اور مخبروں کے تقرر پر بھی نظام الملک بہت زیادہ زور بیان صرف کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ کامیاب ترین حکمران وہ ہے جسے مملکت کے دور دراز علاقوں کی معمولی سے معمولی بات کی بھی خبر ہو تاکہ ہر قسم کی بدنظمی پر اس کے بڑھنے سے پہلے ہی قابو پا لیا جائے۔ اور باغیوں کا علم بغاوت بلند کرنے سے پہلے ہی قلع قمع کر دیا جائے۔ یہ چیز بغیر جاسوسوں کا جال پھیلائے حاصل ہوتی ممکن نہیں ہے۔ جاسوسی کے متعلق اس نے سیاست نامہ میں ایک علیحدہ باب مخصوص کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو چاہیے کہ ان جاسوسوں کے ذریعہ عمّالِ حکومت کی کارکردگی نیز ان کے عزائم کے متعلق خبر رکھے۔ وہ ہر محکمہ کے لیے ایک ایک جاسوس کے مقرر کرنے کا مشورہ دیتا ہے بلکہ ہر با اعتبار عہدے دار کے لیے بھی ایک جاسوس کے تقرر کی ضرورت بتلاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ جب کسی افسر کو مقرر کرے تو اس کے ساتھ ہی ایک اور شخص کو معیّن کرے جس کا علم پہلے کو نہ ہو۔ تاکہ یہ خفیہ طور پر اس افسر کی حرکات و سکنات کی نگرانی کرتا رہے کہ اپنے فرائضِ مفوضہ کس طرح انجام دیتا ہے۔

نظام الملک صرف جاسوسی نظام کے قیام کی اہمیت بیان کرنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ اس کے متعلق نہایت واضح اور کارآمد اصول بھی بیان کرتا ہے کہ ان جاسوسوں کو سوداگروں، مسافروں اور

درویشوں کے بھیس میں اِدھر اُدھر گھومتے رہنا چاہیے تاکہ وہ تمام حالات کو اطمینان کے ساتھ قریب سے دیکھ سکیں۔ وہ جاسوسوں کو یہ بھی مشورہ دیتا ہے کہ وہ گھومتے رہیں۔ ملک کے مختلف صوبوں کا دورہ کرتے رہیں۔ ایک جگہ نہ ٹھہریں۔ وہ جاسوسوں کے فرائض میں یہ بھی شامل کرتا ہے کہ وہ ہمسایہ ممالک کے اندرونی حالات کا بھی سراغ لگائیں۔

عورت اور سیاست

نظام الملک عورتوں کے بارے میں قدیم خیالات کا حامی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ جنسِ لطیف سیاست کی گتھیوں کو سلجھانے سے قاصر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے ضعیف العقل بنایا ہے۔ اس لیے بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ عورتوں کو سیاست میں دخل نہ دینے دے۔ وہ ان نقصانات کو گنواتا ہے جو عورتوں کے دخل کی وجہ سے پیدا ہوجاتے ہیں۔ غالباً نظام الملک ملک شاہ کی بیوی ترکان خاتون کے بڑھتے ہوئے اقتدار سے خائف تھا اور اسے اس بات کا اندیشہ ضرور رہا ہوگا کہ ایک نہ ایک دن سلجوقی خاندان کو اس کا خمیازہ بھگتنا پڑے گا اور ہوا بھی یہی۔ نظام الملک کی معزولی اور قتل کے بعد ایسی ابتری پھیلی کہ اس نے اس خاندان کو تباہ کرکے ہی چھوڑا۔ ممکن ہے کہ عورتوں کی بابت طوسی کے ان خیالات سے مغرب زدہ افراد کو اختلاف ہو لیکن یہ حقیقت فراموش نہ کرنی چاہیے کہ مشرقی ممالک میں عورتوں نے جب بھی حکومت کے معاملات میں دخل دینا شروع کیا وہ سلطنت کے زوال کا باعث بنیں۔

باب پنجم

کیکاؤس

بحر خزر کے جنوب مشرقی علاقے کو ہمیشہ سیاسی، ادبی اور علمی اہمیت حاصل رہی ہے۔
یہ علاقہ طبرستان اور جرجان پر مشتمل ہے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں کوفہ کے گورنر سعید العاص نے ان مقامات پر اسلامی پرچم لہرایا۔ اُموی عہد میں طبرستان اور جرجان صوبہ دیلم کے دو اہم ضلعوں کی حیثیت رکھتے تھے۔ آل علی جنھوں نے بنی اُمیّہ کی حکومت کا تختہ الٹنے میں عباسیوں کا ساتھ دیا تھا۔ عباسیوں کے تختِ خلافت پر قابض ہو جانے کی وجہ سے ان سے بہت بدظن ہو گئے اور جب آل عباس نے بھی اہلِ بیت پر بنی اُمیہ ہی کی طرح مظالم ڈھائے تو اہلِ بیت نے اپنی حکومت قائم کرنے کے لیے سر دھڑ کی بازی لگا دی۔ چنانچہ پہلی علوی حکومت کا قیام بھی اسی بحر خزر کے ساحل پر عمل میں آیا اور ۲۵۰ھ (۸۶۵ء) میں حسن بن زید نے خاندانِ زیدیہ کی بنیاد رکھی۔
۶۶ سال کے بعد سامانیوں نے اس حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ لیکن نصر ثانی کے عہدِ حکومت میں حسن بن علی اطروش نے دوبارہ یہاں علوی حکومت قائم کی۔ لیکن نئی حکومت چند روزہ ثابت ہوئی۔ ۳۱۶ھ (۹۲۸ء) میں ایک شخص مرداویج بن زیار نے طبرستان پر قبضہ کر لیا اور اصفہان و حلوان کے علاقوں کو بھی حدودِ مملکت میں شامل کر لیا۔ اس طرح زیاری حکومت معرضِ وجود میں آئی۔ یہ خاندان اگرچہ زیادہ عرصہ تک حکومت نہ کر سکا۔ تاہم ادب کی خدمت اور علما کی قدردانی میں اس خاندان نے بہت شہرت حاصل کی۔
زیاری فرماں روا خود بھی بڑے پایہ کے شاعر و ادیب ہوئے ہیں۔

زیاری خاندان میں شمس المعالی قابوس بن وشمگیر (۳۶۶ھ تا ۴۰۳ھ مطابق ۹۷۶ء تا ۱۰۱۲ء) ایک نامور بادشاہ ہوا جس نے البیرونی اور ابنِ سینا کی سرپرستی کی۔ خصوصاً البیرونی کی اتنی قدردانی کی اس نے بطورِ اظہارِ تشکر تجرید الشعاعات اور آثار الباقیہ کو اسی فرماں روا کے نام سے معنون کیا۔ اسی قابوس کا پوتا

امیر عنصر المعالی کیکاؤس بن سکندر تھا جس کا سن ولادت ۴۱۲ھ مطابق ۱۰۲۱ء ہے اور سن وفات ۴۷۵ھ مطابق ۱۰۸۲ء ہے۔

قابوس نامہ

کیکاؤس نے ایک کتاب تصنیف کی جس کا نام اپنے نامور دادا کے نام قابوس نامہ رکھا۔ اس کتاب کا مخاطب اس کا بیٹا گیلان شاہ ہے جسے زندگی کے تمام نشیب و فراز سے آگاہ کیا گیا ہے اور بے شمار نصیحتیں کی گئی ہیں۔ اس لیے قابوس نامہ، نصیحت نامہ بھی کہلاتا ہے۔ یہ کتاب نظام الملک کے سیاست نامہ کی طرح کیکاؤس کی زندگی کے آخری سال میں لکھی گئی تھی۔ اس کتاب میں کیکاؤس نے زندگی کے تجربات نہایت عمدگی کے ساتھ بیان کیے ہیں اور اس کی نصیحتیں آج بھی مشعل راہ بنائی جا سکتی ہیں۔

فارسی نثر میں قابوس نامہ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس جگہ فارسی ادب کے مشہور مؤرخ اور نقاد براؤن کی رائے نقل کرنا مناسب ہوگا۔ وہ کہتا ہے کہ "قابوس نامہ نے وسیع شہرت حاصل کی۔ اور حقیقت میں یہ کتاب اس شہرت کی مستحق بھی تھی کیوں کہ یہ لطائف اور حکمتوں سے پُر ہے، امثال و حکایات کا مرقع ہے اور ایک ایسے بادشاہ کی تصنیف ہے جس نے اپنے تجربات نہایت بے باکانہ انداز میں بیان کر دیے ہیں۔"

قابوس نامہ کی ابتدا ایک طویل مقدمہ سے کی گئی ہے جس میں کیکاؤس نے اپنے بیٹے کو اس کی ذمہ داریوں سے آگاہ کیا ہے اور اُسے یاد دلایا ہے کہ وہ اعلیٰ خاندان سے تعلق رکھتا ہے اس کا باپ ساسانی فرماں رواؤں کی اولاد ہے۔ ماں محمود غزنوی کی بیٹی تھی اور پردادی دیلم کے بادشاہ کی لڑکی۔ اس کی اس اعلیٰ نسبی کی وجہ سے اس کی ذمہ داریوں میں زبردست اضافہ ہوگیا ہے۔ اس لیے اسے چاہیے کہ وہ راہِ راست پر گامزن رہے اور اس سے سرمو انحراف نہ کرے تاکہ اس کی اعلیٰ نسبی پر حرف نہ آنے پائے۔

اس مقدمے کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے جو ۴۴ ابواب پر مشتمل ہے۔ ابتدائی چار بابوں میں مذہبی امور زیرِ بحث آئے ہیں جن میں خالق و مخلوق کے بیان کے ساتھ ساتھ دینی احکامات کا ذکر ہے۔ اس کے بعد کے ابواب میں سماجی، معاشی اور سیاسی امور کے ہر پہلو پر بحث کی گئی ہے۔ نجی اور خانگی زندگی کے سلسلے میں والدین کی اطاعت، خورد و نوش کے آداب، ہنسی مذاق، عشق و محبت، کھیل کود، سیر و شکار، شادی بیاہ، بچوں کی تعلیم و تربیت غرضیکہ کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جس پر اظہارِ خیال نہ کیا گیا ہو۔ اقتصادی

معاملات میں دولت کا جمع کرنا، غلاموں، مویشیوں اور جائداد کی خریداری، تجارت و زراعت کے مسئلے زیر بحث آتے ہیں۔ علوم میں طب، نجوم، ریاضی، شاعری کے فوائد پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ سیاسیات میں بادشاہ، وزیر اور کمانڈر کے اوصاف و فرائض بیان ہوتے ہیں۔ غرضیکہ زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے جسے کیکاؤس نے نظر انداز کر دیا ہو۔

اسلوب بیان و طرز استدلال

قابوس نامہ کا اسلوب بیان نہایت سادہ اور واضح ہے۔ زبان میں کسی قسم کی پیچیدگی نہیں پائی جاتی۔ مشکل الفاظ تقریباً نایاب ہیں۔ کیکاؤس اس امر سے واقف تھا کہ اپنے تجربات سے مستفید ہونے پر اپنے بیٹے کو آمادہ کرنے کے لیے موثر انداز بیان اختیار کرنا نہایت ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قابوس نامہ میں بلا کی تاثیر پائی جاتی ہے۔ جا بجا ضرب الامثال کے ذریعے تاثیر میں اضافہ کر دیا گیا ہے۔ گلستان سعدی کی طرح قابوس نامہ کے بے شمار جملے زبان زد خاص و عام ہو گئے ہیں۔ تاثیر کے ساتھ ساتھ دلچسپی بھی شروع سے آخر تک قائم رکھی گئی ہے کہ پڑھنے والا اکتاتا نہیں۔

کیکاؤس اپنے نظریات کی وضاحت تاریخی اور غیر تاریخی دونوں کے واقعات سے کرتا ہے۔ پھر وہ تاریخی واقعات بیان کرنے میں نہایت وسیع القلب بھی ہے۔ مسلم اور غیر مسلم، عرب اور عجم کی تاریخ سے حوالے دیتا ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ تاریخ اسلام کی نسبت غیر مسلم اقوام کے واقعات زیادہ دہراتا ہے۔ کبھی کبھار احادیث بھی پیش کر دیتا ہے۔ وہ اپنے بیٹے کے سامنے حضرت عباس کی وصیت کے الفاظ دہراتا ہے۔ جو انھوں نے اپنے بیٹے عبد اللہ کو کی تھی "اگر تم اس بات کے خواہاں ہو کہ تمھارے دشمن تم کو زیر نہ کر سکیں تو تم کو لازم ہے کہ تم کبھی جھوٹ نہ لو لو۔ کسی کی برائی نہ بیان کرو۔ خیانت نہ کرو۔ دشمن کے مقابلے پر تشدد سے کام نہ لو اور کسی کو اپنے دل کا بھید نہ بتلاؤ۔" کیکاؤس نے خاندان اہل بیت میں حضرت علی رضؓ اور حسنین علیہم السلام کے زریں اقوال بھی بطور سند پیش کیے ہیں۔ اُمویوں میں امیر معاویہ رضؓ اور عباسیوں میں ہارون، مامون، متوکل علی اللہ، اور قائم باللہ کے واقعات بیان کیے ہیں۔ اس نے صفاری اور غزنوی فرماں رواؤں کے طرز عمل سے بھی استدلال کیا ہے۔ غیر مسلموں میں ساسانی بادشاہوں کا، جن کی اولاد میں ہونے کا وہ دعویدار ہے بار بار ذکر کرتا ہے۔ ان میں نوشیرواں عادل کی قبر پر لکھے ہوئے حکیمانہ اقوال پر اس نے ایک باب مخصوص کیا ہے۔ ایرانیوں کے علاوہ یونانی بادشاہ اسکندر اعظم اور یونانی

فلاسفر میں افلاطون، ارسطو، سقراط وغیرہ کے حکیمانہ اقوال نقل کرتا ہے۔

کیکاؤس کی تصنیف کا مقصد چونکہ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتا تھا۔ اس لیے وہ اپنے آباؤ اجداد کے طریقے سے بھی آگاہ کرتا ہے۔ ان میں زیادہ واقعات قابوس بن وشمگیر کے بیان کیے ہیں مثلاً جب وہ بادشاہ کے فرائض میں ایک فریضہ یہ بتلاتا ہے کہ بادشاہ کو دیگر ممالک کے حالات سے باخبر رہنا چاہیے تو وہ قابوس کا یہ طرزِ عمل بیان کرتا ہے کہ وہ ہمسایہ ممالک کے درباروں کے حالات سے پوری طرح آگاہی رکھتا تھا۔ اس سلسلے میں ایک دلچسپ حکایت بھی بیان کی ہے۔

تاریخی واقعات کے علاوہ کیکاؤس اپنے نقطۂ نظر کو ذہن نشین کرانے کی غرض سے روایات اور حکایات بھی پیش کرتا ہے۔ اکثر کہتا ہے "جیسا کہ عقلمندوں نے کہا ہے" مثلاً انصاف کی اہمیت بتلانے کے لیے وہ عقلمندوں کا یہ قول نقل کرتا ہے "عادل بادشاہ دنیاوی خوشحالی اور فارغ البالی کے حصول کا ذریعہ ہوتا ہے۔ جس طرح کہ ظالم فرماں روا تباہی و بربادی کا باعث ہوتا ہے۔" قابوس نامہ میں بیان کردہ حکایات کی تعداد پچاس سے زائد ہے۔

اشعار کے ذریعہ بھی کیکاؤس نے اپنے نظریات کی وضاحت کی ہے۔ ان اشعار میں زیادہ تر اس کے اپنے ہیں جن میں اکثریت رباعیوں کی ہے۔ کہیں کہیں عربی اشعار بھی پیش کیے گئے ہیں۔ نامور شعراء کے اشعار بھی بطور سند نقل کیے ہیں۔

سیاسی نظریات

بنی امیہ کے زوال کے بعد خلافت پر عجمی اثرات کا غلبہ ہو گیا۔ ترکوں کے حکومت میں دخیل ہو جانے کی وجہ سے عربیت اور زیادہ مغلوب ہو گئی اور زمامِ حکومت مدتوں تک ایرانیوں سے ترکوں کی طرف اور ترکوں سے ایرانیوں کی جانب گردش کرتی رہی۔ اس کا اثر سیاسی افکار پر ہونا لازمی تھا۔ اس طرح دو مکاتبِ فکر معرضِ وجود میں آگئے۔ ایک مکتب تو خالص اسلامی اور عربی طرزِ حکومت کے احیا کا خواہاں تھا اور دوسرا ساسانی اور عجمی نظامِ حکومت کا دلدادہ تھا۔ پہلے گروہ کا سربراہ ماوردی ہے اور دوسرے کا کیکاؤس۔ یہی وجہ ہے کہ ماوردی خلافت و امامت اور شوریٰ وغیرہ پر بہت زیادہ زور بیان صرف کرتا ہے لیکن کیکاؤس صرف موروثی فرماں رولے کے اوصاف و فرائض بیان کرنے پر اکتفا کرتا

ہے۔ ماوردی خیالی دُنیا میں رہتا ہے، لیکن کیکاؤس حقائق سے کبھی چشم پوشی نہیں کرتا ۔ پھر اسے نظام الملک کی طرح عملی سیاست کا وسیع تجربہ حاصل ہے۔ اس لیے کیکاؤس کے سیاسی نظریات نہ صرف قابلِ عمل ہیں بلکہ ایک طویل تجربے کے بعد قائم کیے گئے ہیں۔ یہ شرف نظام الملک کے سوا کسی بڑے مسلم سیاسی مفکر کو حاصل نہ ہو سکا ۔

حکمران کے اوصاف

کیکاؤس نے قابوس نامہ میں سلطان کے اوصاف و فرائض گنوائے ہیں۔ جہاں تک اوصاف کا تعلق ہے اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کے لیے چھ صفات کا حامل ہونا نہایت ضروری ہے۔ اس کے نزدیک پہلی صفت جس سے سربراہِ حکومت کو متصف ہونا چاہیے ہیبت و رعب ہے ۔ اس کا خیال ہے کہ بادشاہ کی اطاعت کا انحصار اس کی ہیبت پر ہے ۔ ہیبت ہی ذریعے اس کے احکامات کی تعمیل کی جاتی ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ راعی اور رعایا میں فرق صرف یہ ہے کہ بادشاہ حکم دیتا ہے اور رعایا اس کی تعمیل کرتی ہے۔ اگر بادشاہ اپنے احکامات کو نافذ نہ کر سکے تو حاکم و محکوم میں کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا اور سلطنت کا وقار بھی ختم ہو جاتا ہے ۔

بادشاہ میں دوسری صفت انصاف کا پایا جانا بے حد ضروری ہے۔ کیکاؤس عدل و انصاف پر بہت زور دیتا ہے۔ اس کی رائے میں حکومت کے قیام کا مقصد ہی یہ ہے کہ بنی نوع انسان کو تکالیف و مصائب سے محفوظ رکھا جائے۔ اس لیے بادشاہ کو رعایا کے آرام و آسائش کا سب سے زیادہ خیال ہونا چاہیے اور وہ رعایا کے ساتھ عادلانہ سلوک کرے اور سب کے ساتھ مساویانہ برتاؤ کرے۔ وہ بادشاہ کو سورج سے تشبیہہ دیتا ہے جو ادنیٰ و اعلیٰ دونوں کو برابر روشنی اور گرمی پہنچاتا ہے ۔

کیکاؤس انصاف کا فائدہ بجائے اُخروی ثواب کے دُنیوی خوش حالی قرار دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ حکومتیں رعایا ہی کے ذریعے پھلتی پھولتی ہیں کیونکہ حکومت کے ذریعۂ آمدنی کا انحصار رعایا پر ہے۔ اگر ملک میں بسنے والے عوام کی تعداد زیادہ ہو اور وہ خوش حال و متمول ہوں تو یقیناً شاہی خزانہ بھی معمور ہوگا۔ رعایا کی کثرت و خوش حالی عدل و انصاف کے ذریعہ حاصل کی جا سکتی ہے۔ نظام الملک بھی عدل و انصاف کی اہمیت بیان کرتا ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ وہ قیامِ عدل کے لیے رعایا کو مشورہ دیتا ہے کہ شرعی احکامات کی پابندی کریں۔ تاکہ خداوند تعالیٰ ان سے خوش ہو کر ان پر منصف حکمران متعین کرے کیونکہ طوسی کے خیال میں ظالم بادشاہ غضبِ الٰہی کا

منظر ہوتا ہے۔ لیکن کیکاؤس انصاف کو رعایا کی خوش حالی اور شاد کامی کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔

مصنفِ قابوس نامہ کی رائے میں بادشاہ میں تیسری خوبی سخاوت ہونی چاہیے۔ اس نے اپنی کتاب میں سخاوت کے لیے ایک باب مخصوص کیا ہے۔ اور یہ قابوس نامہ کا آخری باب ہے۔ وہ سخاوت کو حکومت کے استحکام کا سبب اور عوام کی خوش حالی کا ذریعہ بتلاتا ہے۔

بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ قانون کا احترام کرے اور اس کی خلاف ورزی نہ کرے۔ کیوں کہ اگر وہ خود ہی قانون شکنی کرے گا تو دوسروں سے کب توقع رکھ سکتا ہے کہ وہ قانون کی پابندی کریں گے۔

بادشاہ میں سنجیدگی اور متانت بھی ہونی چاہیے۔ کیوں کہ اگر اس میں یہ صفت نہ پائی جائے تو اس کی ہیبت اور دبدبہ ختم ہو جائے گا۔ اور لوگ اس کی اطاعت سے پہلوتہی کرنے لگیں گے۔ اسی لیے وہ بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ ہنسی مذاق میں کم سے کم حصہ لے کیوں کہ یہ چیزیں وقار کو کم کر دیتی ہیں۔

کیکاؤس کے نزدیک چھٹی صفت جو بادشاہ میں ہونی چاہیے وہ راست گفتاری ہے۔ وہ حق گوئی کے سلسلے میں عجیب و غریب نظریہ پیش کرتا ہے۔ اپنے بیٹے کو مخاطب کر کے کہتا ہے "اے بیٹے! تم ریا کار و ظاہر دار بن جاؤ لیکن جھوٹے نہ بنو اور سچائی میں نام پیدا کرو تاکہ اگر کبھی جھوٹ بولنے کی ضرورت پیش آئے تو بھی لوگ تمھاری بات کا یقین کر لیں"۔ اسی طرح کیکاؤس ایسی باتوں کے منہ سے نکالنے سے منع کرتا ہے جو سچی ضرور ہیں لیکن ناقابلِ یقین ہیں۔ کیونکہ ایسی باتوں کا ثابت کرنا آسان نہیں ہوتا۔ وہ کہتا ہے:
"انسان ایسی بات کیوں کہے جو صحیح ہونے کے باوجود ثابت نہ ہو سکے اور جس کے ثابت کرنے کے لیے چار ماہ درکار ہوں اور دو معزز آدمیوں کی شہادت کی ضرورت پڑے۔"

کیکاؤس کا دعویٰ ہے کہ جس بادشاہ میں ان ۶ صفتوں میں سے کوئی ایک صفت بھی نہ پائی جائے تو وہ لازمی طور پر بادشاہت کے نشے میں مست ہو جائے گا اور یہ نشہ صرف اسی وقت اترے گا جب سلطنت اس سے چھن جائے گی۔

ان چھ صفات کے علاوہ بھی کیکاؤس نے قابوس نامہ میں جا بجا شاہی اوصاف کی طرف اشارے کیے ہیں۔ ایک موقع پر وہ کہتا ہے کہ بادشاہ میں خوفِ الٰہی کا پایا جانا بھی ضروری ہے اور بادشاہ دینی لحاظ سے اعلیٰ مرتبہ رکھتا ہو اور اس کا مذہب بے داغ ہو۔ دین کی اہمیت کیکاؤس کے نزدیک اس قدر ہے کہ اس نے ابتدائی چار باب اسی کے لیے مخصوص کیے ہیں جس میں ذکرِ باری تعالیٰ کے علاوہ

شرعی فرائض بھی زیرِ بحث آئے ہیں۔ اس نے اسلامی احکامات کی عجیب و غریب توجیہہ کی ہے۔ بایں ہمہ کیکاؤس نہایت سختی سے مذہب کی پابندی کرنے پہ بھی مجبور نہیں کرتا۔ مثلاً وہ تسلیم کرتا ہے کہ شراب نوشی گناہ ہے لیکن وہ ارتکابِ گناہ کے لیے بھی چند اصول سکھلاتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر تم گناہ کرنے ہی پہ مجبور ہو تو ڈھنگ سے کرو۔ شراب صبح کے وقت نہ پیو تاکہ فرائض کی انجام دہی سے معذور نہ ہو جاؤ اور نہ اکثر نشے میں دھت رہو۔ جمعہ کے دن شراب کو منہ نہ لگاؤ۔ اپنے گھر کے سوائے کسی اور جگہ ہرگز نہ پیو۔ اس طرح کیکاؤس کے یہاں ظاہری ٹیپ ٹاپ قدم قدم پہ ملتی ہے۔ اس کی رائے میں اگر لوگ اچھا سمجھیں تو گناہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ ان خیالات کے باوجود وہ مذہبی احکامات کی بے چون و چرا پابندی کرنے کی تاکید کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ نہایت سیدھے سادے طریقے سے شرعی احکامات کی بجا آوری کی جائے اور یہ نہ سوچا جائے کہ فلاں حکم کے دینے میں کیا مصلحت پنہاں ہے۔

کیکاؤس بادشاہ کو عاقل بھی دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل صحیح معنوں میں سلطان کا وزیر ہے۔ وہ اپنے لڑکے کو تاکید کرتا ہے کہ تم بادشاہ ہو جاؤ تو عقل سے کام لینا۔ اور کام شروع کرنے سے پہلے اس کے انجام پر خوب اچھی طرح غور کر لینا۔ اس طرح کیکاؤس عمائدینِ مملکت سے مشورہ کرنے پر زیادہ زور نہیں دیتا ہے۔ اگر بادشاہ مشورہ بھی کرے تو ان کے دیے ہوئے مشوروں پہ مزید غور و فکر کرنے اور ان کے حسن و قبح کا جائزہ لینے کی تاکید کرتا ہے کہ وہ بادشاہ کی مطلق العنانی کا قائل ہے۔

کیکاؤس نابالغ اور کم سن لوگوں کو بھی تختِ شاہی پہ جلوہ افروز ہونے میں کوئی حرج نہیں دیکھتا۔ وہ وزیر کو تاکید کرتا ہے کہ کم سن بادشاہ کا بھی احترام کرے اور اس کی اطاعت میں سرتابی نہ کرے۔ لیکن نابالغ بادشاہ کے وزیر کا سن رسیدہ ہونا ضروری قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر بادشاہ اور وزیر دونوں کم سن ہوں گے تو جوانی کی آگ بہت جلد حکومت کے ڈھانچے کو جلا کر راکھ بنا دے گی۔

تمام مسلم مفکرین نے اقتدارِ اعلیٰ کی مطلوبہ خصوصیات سے بحث کی ہے۔ ماوردی نے امام کی صفات کی جو فہرست پیش کی ہے۔ ان میں عدالت، سخاوت اور عقل کو بہت اہمیت دی گئی ہے۔ لیکن وہ امام کو مجاہد اور مجتہد دونوں دیکھنا چاہتا ہے جس کی وجہ سے ماوردی کا امام ایک خیالی مجسمہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ اسی طرح فارابی نے بھی اپنے فلسفی بادشاہ کے اس قدر اوصاف گنوائے ہیں کہ مادرِ گیتی اس قسم کے فرزند پیدا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکی۔ البتہ غزالی کا اقتدارِ اعلیٰ بڑی حد تک ممکن الحصول ہے۔

کیکاؤس نے جو معیار مقرر کیا ہے اس قسم کا انسان دستیاب ہونا مشکل ضرور ہے تاہم ناممکن نہیں ۔

حکمران کے فرائض

بادشاہ کے فرائض میں کیکاؤس رعایا کی خبر گیری کو اہم ترین فریضہ بتلاتا ہے۔ اس کی اہمیت واضح کرنے کے لیے بار بار متعدد پیرایوں میں اس کا ذکر کرتا ہے۔ مسلم اور غیر مسلم بادشاہوں کے واقعات بیان کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جو فرمان روا رعایا کے حقوق کا خیال رکھتے ہیں ان کی حکومت دیر پا ثابت ہوتی ہے اور مدتوں ان کے خاندان کے افراد تاج و تخت کے مالک بنے رہتے ہیں۔ برخلاف اس کے جو لوگ رعایا کے حقوق کا پاس نہیں کرتے وہ بہت جلد تباہ و برباد ہو جاتے ہیں ۔

بادشاہ کے فرائض میں ایک فریضہ ملکی حالات سے خود کو پوری طرح باخبر رکھنا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر ممالک بالخصوص ہمسایہ ملکوں کے حالات معلوم کرنا بھی اس کے لیے ضروری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ: "اے بیٹے! تمھارا فرض ہے کہ اپنی سلطنت کے حالات سے بے خبر نہ رہو۔ بالخصوص رعایا اور فوج کی تمام باتوں سے خبردار رہنا اشد ضروری ہے۔ وزیر کے معاملات کی طرف تمھیں خصوصی توجہ دینی چاہیے۔ حتیٰ کہ تمھیں معلوم ہوئے بغیر وزیر ایک گھونٹ پانی بھی اپنے حلق سے نہ اُتار سکے۔ کیوں کہ تم نے اپنی جان و مال کو اس کے حوالے کر رکھا ہے۔" البتہ وہ یہ نہیں بتلاتا کہ اس مقصد کے حصول کے لیے کیا طریقے اختیار کیے جائیں جیسا کہ نظام الملک نے کیا ہے۔

راعی اور رعایا کے تعلقات

کیکاؤس جس قدر فرماں روا کو رعایا کے ساتھ حسن سلوک کی تاکید کرتا ہے۔ اتنا ہی وہ رعایا پر زور دیتا ہے کہ بادشاہ کا احترام کرے۔ وہ گیلان شاہ کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ: "تمھارا فرض ہے کہ تم بادشاہ کے ساتھ اسی عزت و احترام سے پیش آؤ جس کا وہ مستحق ہے تاکہ وہ بھی تمھارے ساتھ نرمی کا سلوک کرے۔ اگر تم بادشاہ کے ساتھ بدسلوکی کے مرتکب ہو گے تو تمھیں اسی قسم کے سلوک کے لیے تیار رہنا چاہیئے۔" گویا کیکاؤس بادشاہ کو صرف اسی صورت میں رعایا پر سختی کرنے کا حق دیتا ہے جب کہ رعایا بادشاہ کے جادۂ اطاعت سے باہر قدم رکھے۔ عمالِ حکومت کو وہ تاکید کرتا ہے کہ بادشاہ کی خلوص اور دیانت داری سے خدمت کریں ۔

وزارت

کیکاؤس وزیروں کو غیر محدود اختیارات دینے پر آمادہ نظر نہیں آتا کیوں کہ وہ بادشاہ کو بذاتِ خود امورِ مملکت کی انجام دہی میں مشغول دیکھنا چاہتا ہے۔ اسی لیے وہ وزیر کے مشورے کو بغیر سوچے سمجھے قبول کر لینے کی مخالفت کرتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ وزیر پر کلّی بھروسہ کرنے کا بھی مخالف ہے۔ وہ بادشاہ کو وزیر کی حرکات و سکنات پر کڑی نظر رکھنے کی تاکید کرتا ہے حتیٰ کہ وزیر بادشاہ کو معلوم ہوئے بغیر ایک گھونٹ پانی بھی نہ پی سکے اور وزیر کو مشورہ دیتا ہے کہ ہر وقت بادشاہ سے خائف رہے۔ اگر اس کا دامن بددیانتی کے داغ سے پاک بھی ہو تو بھی خود کو مامون و مصئون نہ سمجھے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ بادشاہ کے ڈرنے کی وزیر سے زیادہ کسی اور کو ضرورت نہیں ہے۔ وزیر ہر وقت بادشاہ کا احترام کرے۔ بادشاہ نابالغ و کم سن ہو تو بھی اس کی عزت میں کمی نہ کرے کیوں کہ بادشاہ بطخ کی طرح ہوتا ہے جسے تیرنا سکھلانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

کیکاؤس نے وزیر کے اوصاف بھی بیان کیے ہیں۔ اس کے نزدیک وزیر کا عاقل و ذکی ہونا ضروری ہے تاکہ جلد معاملات کی تہہ تک پہنچ سکے۔ اس میں وفاداری کی صفت بھی لازمی ہے تاکہ غداری کر کے سلطنت کے زوال اور عوام کی تکلیف کا باعث نہ بنے۔ پھر وزیر میں ایسی صلاحیت پائی جانی چاہیے جس کے ذریعے وہ فوج اور دیگر عمّالِ حکومت کے ساتھ عادلانہ سلوک کر سکے اور کسی کے ساتھ ظالمانہ برتاؤ روا نہ رکھے۔ اس کی تمام تر توجہ اس امر کی طرف مبذول ہو کہ حکومت کی آمدنی میں اضافہ کیا جائے اور اس کی کوششیں اس بات پر صرف ہوں کہ کم آباد علاقے آباد کیے جائیں تاکہ بے روزگار لوگ کام پر لگ جائیں۔ اور ملک سے بے روزگاری دُور ہو۔

ماوردی نے بھی وزیر کے اوصاف کی فہرست پیش کی ہے جن میں دیانت داری، خود اعتمادی، ذہانت، عیش سے نفرت، موقع شناسی شامل ہیں لیکن یہ اوصاف بھی امام کی طرح خیالی ہیں۔ کیکاؤس اس کے برعکس بڑی حد تک قابلِ عمل نظریہ پیش کرتا ہے۔

وزیر کے اوصاف بیان کرنے کے علاوہ کیکاؤس اس کے فرائض بھی گنواتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ اہمیت اس بات کو دیتا ہے کہ وزیر بادشاہ کو غیر ممالک کے فرمان رواؤں کے حالات اور ان کے منصوبوں سے باخبر رکھے تاکہ ملک اچانک حملوں سے محفوظ رہے۔

فوج

دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی میں بے شمار حکومتیں بنیں اور بگڑیں۔ ان حکومتوں کے عروج وزوال کا انحصار ان کی فوجی قوت پر تھا۔ کیکاؤس مسلم سیاسی مفکرین میں سب سے زیادہ حقیقت پسند تھا اسی لیے وہ نہایت واضح الفاظ میں فوج کی اہمیت بیان کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ فوج اور رعایا حکومت کے دو ستون ہیں۔ تاج وتخت کی بقا بغیر فوج کے ممکن نہیں اور خوش حالی کا دارومدار رعایا پر ہے۔ کیکاؤس کا دعویٰ ہے کہ ملک کی اقتصادی حالت اور بادشاہ کی فوجی طاقت میں گہرا تعلق ہے۔ جس ملک کی اقتصادی حالت اچھی ہوگی، اس کی فوج طاقتور اور قوی ہوگی۔ برخلاف اس کے مالی حالت کی خرابی کی صورت میں دفاعی قوت کا بھی کمزور ہونا یقینی ہے۔ اس لیے کیکاؤس فرماں رواکو مشورہ دیتا ہے کہ وہ اپنی تمام توجہ اس امر کی طرف مبذول کرے کہ پیداوار میں اضافہ ہو۔ کیونکہ حکومت کا قیام اور بقا فوج کے بغیر ممکن نہیں اور بغیر مال وزر کے فوج کا رکھنا محال ہے اور مال وزر بھی پیداوار کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں اور پیداوار میں اضافہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ کسانوں کو ان کے حقوق دیے جائیں اور یہ بغیر عادلانہ نظام کے ممکن نہیں ہے اسی لیے فوجی طاقت کو مستحکم کرنے کے لیے بادشاہ کا عادل ہونا ضروری ہے تاکہ کسان مطمئن ہوکر زیادہ سے زیادہ کام کریں اور ملکی پیداوار میں اضافہ ہو۔ پیداوار کے ذریعہ شاہی خزانہ معمور ہوگا اور طاقتور فوج کا رکھنا ممکن ہوگا۔

کیکاؤس فوج اور رعایا کو حکومت کے دو ستون قرار دیتا ہے۔ لیکن وہ اس بات کے خلاف ہے کہ فوج رعایا پر مسلّط کردی جائے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ اگر فوجیوں کے سپرد نظم ونسق کا کام کردیا گیا تو آبادی میں کمی پیدا ہونی شروع ہوجائے گی جس کا خراب اثر ملکی معاشیات پر پڑے گا۔

فوج میں بغاوت کے رجحانات کو ختم کرنے کے مؤثر طریقے بھی کیکاؤس نے بتلائے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ فوج میں ایک ہی قوم کے افراد بھرتی نہ کرے ورنہ اس کی حیثیت ایک قیدی سے زیادہ نہیں رہے گی بلکہ اسے چاہیے کہ مختلف قوم ونسل کے لوگوں کو فوج میں رکھے۔ اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ فوج بادشاہ کے خلاف متحدہ بغاوت نہ کرسکے گی۔ ایک قوم کے ذریعے دوسری قوم پر قابو رکھنا ممکن ہوگا اور کوئی بھی دوسرے کے خوف کی وجہ سے بغاوت وسرکشی پر آمادہ نہ ہوگا۔ اس طرح فوج پر بادشاہ کا مکمل قابو رہے گا۔

کیکاؤس کے سیاسی نظریات اگرچہ آٹھ نوسو سال پرانے ہیں لیکن ان کی تازگی میں کسی قسم کی کمی نہیں آئی۔ قابوس نامہ آج بھی پڑھنے والے کو متعدد معاشرتی، اقتصادی اور سیاسی الجھنوں سے نجات دلا سکتا ہے اور مملکت کے کئی اہم مسائل کے حل کرنے میں مددگار ثابت ہوسکتا ہے۔

غزالیؒ

تاریخِ اسلام میں خراسان کے صوبے کو بہت اونچا مقام حاصل ہے۔ یہ صوبہ بے شمار سیاسی، سماجی اور مذہبی تحریکوں کی آماج گاہ بنا رہا۔ اسی صوبے میں طوس نامی ایک ضلع ہے جو اب مشہد کہلاتا ہے جس میں امام علی رضا اور ہارون الرشید جیسے گنج ہائے گراں مایہ مدفون ہیں اور اسی ضلع نے فردوسی نظام الملک اور غزالی جیسی نامور ہستیوں کو جنم دیا۔

حالات زندگی

امام غزالی کا نام محمد، کنیت ابو حامد اور خطاب حجۃ الاسلام ہے۔ ان کے والد بھی محمد کہلاتے تھے اور دادا بھی اسی نام سے مشہور تھے۔ البتہ پردادا کا نام احمد تھا۔ امام صاحب ۴۵۰ھ مطابق ۱۰۵۸ء میں طوس کے مقام طاہران میں پیدا ہوئے اور اسی سال ماوردی نے وفات پائی۔

غزالی کی وجہ تسمیہ میں بڑا اختلاف ہے۔ اکثر مؤرخین اور ارباب سیر کا دعویٰ ہے کہ لفظ غزالی کا مادہ غزل ہے جس کے معنی کاتنے کے ہیں۔ امام صاحب کے والد سوت کا کاروبار کرتے تھے۔ اسی نسبت سے وہ غزالی کہلائے۔ ابن خلکان کی بھی یہی رائے ہے۔ اس نظریے کے حامی غزالی کی "ز" کو مشدد پڑھتے ہیں۔ اس کے برخلاف ایک جماعت جس میں علامہ سمعانی بھی شامل ہیں، اس بات کی قائل ہے کہ طوس کے ضلع میں غزالہ نامی ایک گاؤں تھا۔ امام صاحب اسی گاؤں کے رہنے والے تھے اور اسی نسبت سے وہ غزالی کہلائے۔ یہ لوگ غزالی کی "ز" کو مشدد نہیں مخفف پڑھتے ہیں۔ مولانا شبلی نے پہلے نظریہ کی تائید کی ہے۔ اور دوسرے کے غلط ہونے کی صرف یہ دلیل دی ہے کہ طوس میں غزالہ نام کا کوئی گاؤں نہیں۔ آٹھ نو سو سال کے بعد ایک گاؤں ہونے یا نہ ہونے کا پتہ چلانا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ غزالہ نامی کوئی گاؤں تھا یا نہیں

امام صاحب نے ابتدائی تعلیم طوس ہی میں حاصل کی پھر وہ نیشاپور پہنچے۔ جہاں امام المعالی جوینی اور امام الحرمین جیسے بزرگوں کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ اُنھوں نے مشہور سلجوقی وزیر نظام الملک تک رسائی حاصل کی۔ ۴۸۴ھ مطابق ۱۰۹۱ء میں وہ بغداد کے کالج نظامیہ میں معلّم کے عہدے پر فائز ہوئے۔ اس وقت ان کی عمر صرف ۳۳ برس کی تھی۔ اتنی کم سنی میں نظامیہ کی مسندِ درس پر کوئی اور متمکن نہیں ہوا۔ دارالخلافہ میں قیام کے دوران غزالی اپنے علم وفضل کے ذریعے ارکانِ سلطنت کے ہمسر ہوگئے۔ حتیٰ کہ سلطنت کے اہم امور آپ ہی کے مشوروں سے انجام پاتے تھے۔ قیام بغداد کا یہ چہار سالہ مختصر دور امام صاحب کی زندگی کا بہترین زمانہ ہے۔ اُنھوں نے نہایت پر شکوہ زندگی گذاری حتیٰ کہ ان کے کپڑوں اور سواری کی قیمتوں کا تخمینہ فقیہہ ابوالمنصور نے پانچ سو اشرفیاں لگایا ہے۔

لیکن شان وشوکت کا یہ دور زیادہ عرصہ نہ رہا۔ ۴۸۸ھ مطابق ۱۰۹۵ء میں غزالی ۳۸ سال کی عمر میں تارک الدنیا ہوگئے۔ بغداد سے نکل کر دمشق پہنچے وہاں تدریس کے ساتھ ساتھ مجاہدہ و ریاضت میں مشغول ہوگئے۔ دو سال دمشق میں قیام رہا۔ پھر بیت المقدس جانکلے۔ پھر عازم حرمین شریفین ہوئے۔ مکہ معظمہ میں ایک طویل قیام کے بعد اُنھوں نے مصر و اسکندریہ کا بھی سفر کیا۔ آخر کار اہل وعیال کی محبت اُنھیں وطن کھینچ لائی۔ نظام الملک کے بیٹے فخر الملک کے شدید اصرار سے مجبور ہو کر نیشاپور میں کچھ دنوں درس و تدریس میں بھی مصروف رہے لیکن جلد ہی اس عہدے سے سبکدوش ہو کر طوس چلے گئے اور خانہ نشینی کی زندگی اختیار کر لی۔ گھر کے قریب ہی ایک مدرسہ اور خانقاہ کی بنیاد ڈالی جہاں وہ آخری دم تک ظاہری اور باطنی علوم کی اشاعت میں مشغول رہے۔ امام غزالی نے ۵۰۵ھ مطابق ۱۱۱۱ء میں بعمر ۵۵ سال انتقال فرمایا۔

تصانیف

غزالی نے کل ۵۵ سال کی عمر پائی اس کے باوجود تمام علوم متداولہ مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، علم الکلام، تعلیم، وعظ و مناظرہ میں اس قدر مہارت حاصل کر لی کہ ہم عصروں سے گوئے سبقت لے گئے۔ فلسفہ میں تو وہ ایک مستقل مکتبِ خیال کے بانی سمجھے جاتے ہیں۔ روحانیات میں اُنھوں نے وہ عالی مقام حاصل کیا جو بہت ہی کم لوگوں کو نصیب ہو سکا۔ درس و تدریس، مجاہدہ و ریاضت، سفر و سیاحت، حج و زیارت میں مشغول رہنے کے باوجود اُنھوں نے پچاس سے

اور یہ کتابیں لکھیں اور ان میں بڑی سے بڑی ضخیم کتابیں شامل ہیں۔ "یاقوت التاویل فی تفسیر التنزیل" کے نام سے علم تفسیر پر ایک کتاب لکھی جس کی چالیس جلدیں ہیں۔ پھر یہ تصانیف اسلامی علوم تک محدود نہ تھیں۔ غزالی نے دیگر مذاہب پر بھی کتابیں لکھیں۔ القول الجمیل فی الرد علی من غیر الانجیل میں انجیل کے مروجہ نسخوں پر تنقید کی ہے۔ باطنیہ، اسماعیلیہ اور امامیہ مذاہب کے رد میں انھوں نے متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ غزالی کی تصانیف کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اُن میں عربی کے علاوہ فارسی زبان کو بھی استعمال کیا گیا ہے۔

ہمیں غزالی کی صرف انھیں تصانیف سے سروکار ہے جو بلا واسطہ سیاسیات سے متعلق ہیں۔ اس سلسلہ کی اہم ترین تصنیف المنقذ من الضلال ہے۔ اس کتاب میں امام صاحب نے علوم کی قسمیں گنوائی ہیں۔ پھر ہر علم کی تعریف اور موضوع بیان کرنے کے بعد ایک علم کا تعلق دوسرے علم سے ظاہر کیا ہے۔ پھر ان علوم کی گروہ بندی بھی کی ہے۔ سیاسیات کے متعلق لکھا ہے کہ یہ علم آسمانی کتابوں سے حاصل ہوتا ہے جو رسولوں کے ذریعے انسانوں تک پہنچتی ہیں یا سلف صالحین کے احکام و اقوال سے علم سیاسیات کے اصول ماخوذ ہیں۔

غزالی کی دوسری گراں مایہ تصنیف احیاء العلوم ہے، یہ کتاب امام صاحب نے اپنی دہ سالہ سیر و سیاحت کے دوران میں لکھی۔ یہ نادر معلومات کا ذخیرہ ہے۔ اس کتاب کی چار جلدیں ہیں۔ پہلی جلد کا موضوع عبادات ہے۔ جس میں عقائد و عبادات پر نئے انداز سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسری جلد عادات سے متعلق ہے جس میں زندگی کے ہر شعبہ کے مختلف کاموں کے آداب سکھلائے گئے ہیں۔ تیسری جلد میں مُہلکات سے بحث کی گئی ہے۔ فطرتِ نسانی اور اجتماع کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ ہمارے نقطۂ خیال سے یہ تمام جلدوں سے زیادہ اہم ہے۔ چوتھی اور آخری جلد میں منجیات زیرِ بحث آئے ہیں اور اخلاقِ فاضلہ بالتفصیل بیان کیے گئے ہیں۔ احیاء العلوم میں جا بجا غزالی کے سیاسی افکار ملتے ہیں جن میں مملکت کی ابتداء، بادشاہ کی ضرورت اور معاشی مسائل شامل ہیں۔

غزالی کی ایک اور تصنیف تبر المسبوک ہے جو سیاسیات و اخلاقیات کے موضوع پر لکھی گئی ہے۔ اس کتاب میں ملک شاہ سلجوقی کے بیٹے غیاث الدین ابو شجاع محمد کو امورِ مملکت کی انجام دہی میں زریں مشورے دیے گئے ہیں۔ ان مشوروں سے غزالی کے سیاسی نظریات کی وضاحت ہوتی ہے۔

کیمیائے سعادت میں غزالی نے احیاء العلوم کا خلاصہ لکھا ہے اور عوام کے مستفید ہونے کے خیال

سے فارسی زبان استعمال کی ہے۔ اس کتاب میں بطور مقدمہ معرفت کے باب کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ معرفت نفس کے سلسلہ میں انسانی قوائے ظاہری و باطنی کا تفصیل سے جائزہ لیا گیا ہے جس سے انسان کی متضاد قوتیں اور اس کی اعلیٰ صلاحیتیں معلوم ہوتی ہیں۔

کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد اگرچہ بنیادی طور پر عقائد کی کتاب ہے لیکن اس میں بھی جابجا سیاسی اصول بیان کیے گئے ہیں۔ بالخصوص سلطان کی عزت و احترام پر بہت زیادہ زور بیان صرف ہوا ہے۔ ان کتابوں کے علاوہ غزالی کی فقہی تصانیف وسیط، بسیط اور بالخصوص وجیز میں سیاسی مسائل حل کیے گئے ہیں۔

امام غزالی کی ایک اور تصنیف سر العالمین ہے۔ اس کی عبارت اور انداز بیان دیگر تصانیف سے قدرے مختلف ہے۔ اس لیے مولانا شبلی نے اس کتاب کے جعلی ہونے کا فتویٰ صادر کر دیا ہے اور پھر عام تصنیفات کے برعکس سر العالمین میں بار بار امام الحرمین کا اسم گرامی بیان ہوا ہے جس نے شبلی کے خیال کو مزید تقویت پہنچائی ہے۔ تاہم یہ بات نظر انداز نہ کرنی چاہیے کہ امام صاحب کے آخری ۱۶ سال عجیب و غریب طریقے سے گذرے۔ اس عرصے میں ان پر جذب و بے خودی کی کیفیت طاری رہی۔ ان قلبی کیفیات کا اثر ان کی تصانیف پر بھی پڑا۔ ممکن ہے جذب کی شدت میں امام الحرمین کا نام بے ساختہ قلم سے نکل گیا ہو۔ سر العالمین میں رموز مملکت بیان ہوئے ہیں۔

ایک اور تصنیف فاتحۃ العلوم کا ذکر ضروری ہے جس میں علوم کی قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ ہر ایک علم کے موضوع سے بحث کی گئی ہے۔ ان علوم میں سیاست کا خاص طور پر ذکر ہے۔

اسلوب بیان اور طرز استدلال

غزالی کا اسلوب بیان نرالا ہے چونکہ ان کی خواہش تھی کہ عوام ان کے خیالات سے بہرہ مند ہوں اس لیے انھوں نے مروجہ طرز کے خلاف نہایت سلیس اور عام فہم زبان استعمال کی ہے۔ ان کے زمانے میں عربی زبان کی مقبولیت کم ہو چلی تھی اور صفاری اور سامانی حکمرانوں کی توجہ سے فارسی اپنی کھوئی ہوئی عظمت دوبارہ حاصل کر رہی تھی۔ غزالی نے عربی کے علاوہ اپنی تصانیف میں فارسی کو بھی ذریعۂ اظہار بنایا ہے۔ جہاں تک ان کی تصانیف کے موضوع کا سوال ہے اس میں اختراع اور جدت کو زیادہ دخل حاصل نہیں ہے۔ نکلسن نے اپنی شہرۂ آفاق تاریخ ادب عربی میں غزالی کے متعلق (D.M. Macdonald) کا زرین قول نقل کیا ہے کہ: "غزالی نے اپنی تصانیف میں کوئی نیا راستہ تلاش

نہیں کیا تاہم وہ اتنی عظیم شخصیت کے مالک تھے کہ روندے ہوئے راستے پر اس طرح چلے کہ اسے شاہ راہِ عام بنا کر چھوڑا"۔

غزالی نے عالمِ طفولیت ہی سے موت وحیات کی گتھیاں سلجھانی شروع کر دی تھیں۔ اس غور و فکر کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ اُنھوں نے تمام چیزوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا حتیٰ کہ حواس اور عقل بھی ان کے نزدیک قابلِ اعتماد ذرائع نہ رہے۔ اُنھوں نے تجربات ہی کو علم کا واحد ذریعہ قرار دیا۔ ان تجربات میں ذاتی تجربہ کے علاوہ دوسروں کے تجربے بھی شامل ہیں۔ ان کی رائے میں الہامی کتابیں، انبیا کے اقوال اور صحابہ اور سلف صالحین کے آثار عمدہ ترین تجربات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ غزالی اپنے نظریات کے ثبوت میں قرآنی آیات پیش کرتے ہیں۔ کہیں کہیں توریت، انجیل سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ احادیث تو اُنھوں نے بے شمار پیش کی ہیں۔ صحابۂ کرام نیز مشائخ کے اقوال سے دلائل دیے ہیں۔ روایات کے سلسلے میں محدثین کی قائم کردہ روایت و درایت کے اصول کی سختی سے پابندی نہیں کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر ضعیف روایتیں بھی پیش کر دی ہیں۔ اسی لیے وہ ہم عصر اور بعد کے محدثین کے اعتراضات کا ہدف بنے۔

غزالی اپنے پیش رو مفکر ماوردی کی طرح شافعی مکتبِ خیال سے تعلق رکھتے ہیں۔ تاہم اُن کا دامن تقلیدِ جامد سے پاک ہے۔ ان کی تصانیف میں عقلیت کی جا بجا جھلک ملتی ہے (اگرچہ اصولی طور پر وہ عقل کو یقینی علم کے حصول کا ذریعہ نہیں سمجھتے) مثلاً وہ علم کی فضیلت ثابت کرنے کے لیے عقلی دلائل کا سہارا لیتے ہیں۔

غزالی کا طرزِ استدلال بہت حد تک تاریخی ہے۔ ماوردی اور نظام الملک کی طرح اپنے نظریات کو ثابت کرنے اور اُنھیں ذہن نشین کرانے کے لیے وہ تاریخی شواہد بھی پیش کرتے ہیں تاہم ان کی اکثر مثالیں تاریخ اسلام ہی سے ہوتی ہیں۔ طوسی کے خلاف وہ بہت کم یونانی، ایرانی اور ہندی روایات پر اپنی دلیلوں کی بنیاد رکھتے ہیں۔ تاہم ماوردی سے زائد ہی غیر مسلموں کی تاریخ سے مثالیں غزالی نے پیش کی ہیں۔ ایران کی تاریخ سے وہ اکثر نوشیروانِ عادل اور اس کے مشہور وزیر بزرجمہر کے اقوال درج کرتے ہیں۔ غزالی پیچیدہ سے پیچیدہ مسائل کو سمجھانے کے لیے ایسی عام فہم مثال دیتے ہیں کہ ہٹ دھرم سے ہٹ دھرم آدمی کو اقرار ہی کرتے بنتا ہے۔ مثلاً یہ بہت بڑا نزاعی مسئلہ تھا کہ انسان کو دنیا سے دل لگانا چاہیے یا صرف آخرت کا ہو کر رہ جانا چاہیے۔ اس سلسلے میں دو متضاد رویے اختیار کیے جاتے ہیں۔

ایک یہ کہ انسان سراسر اسی دُنیا کا ہو کر رہ جاتا اور آخرت سے کوئی سروکار ہی نہ رکھتا اور دوسرے یہ کہ انسان تارک الدنیا ہو کر پہاڑوں کے غاروں کا باسی بن جاتا اور درندوں کی ہمسائیگی اختیار کر لیتا غزالی نے دونوں کے بین بین ایک نئی راہ متعین کی۔ وہ یہ کہ دُنیاوی امور میں ضرور مشغول رہے لیکن صرف اتنا کہ وہ ضروریاتِ زندگی مہیّا کر سکے تاکہ جسم و جاں میں رابطہ قائم رہے۔ اس امر کو ذہن نشین کرانے کے لیے امام صاحب نے نہایت عام فہم مثال دی ہے کہ انسان اس دُنیا میں حاجی کے مانند ہے جو خانۂ کعبہ کی طرف ایک بہت بڑے قافلے کے ساتھ رواں دواں ہے۔ اگر کوئی حاجی قافلہ کی فرودگاہ پر اترے۔ اور اپنی سواری کے گھاس دانہ اور اس کے بناؤ سنگار میں محو ہو جائے۔ کہیں سے اچھی سے اچھی گھاس لا کر دے اور کہیں سے ٹھنڈا پانی لا کر پلا دے حتیٰ کہ اسی اہتمام میں وہ قافلہ سے بچھڑ جائے اور اس کو یہ علم بھی نہ ہو کہ اگر ایسا کروں گا تو حج سے رہ جاؤں گا۔ تو خود اور سواری دونوں تباہ ہو جائیں گے لیکن جو حاجی ہوشیار ہو گا اس کا دل تو کعبہ اور حج میں لگا رہے گا اور وہ سواری کی خدمت بقدرِ ضرورت ہی کرے گا تاکہ اس میں طاقتِ رفتار قائم رہے۔ اسی طرح جو شخص سفرِ آخرت کے متعلق عقل رکھتا ہے وہ بدن کی ضروری خدمت کرتا ہے۔ غزالی نے دُنیا کے مکر و فریب کو سمجھانے کے لیے نہایت عام فہم آٹھ مثالیں دی ہیں جن سے عالم اور عامی برابر لطف اندوز ہوتے ہیں۔

سیاسی نظریات

غزالی مسلم مفکرین میں پہلے شخص ہیں جنھوں نے سیاسیات کی اہمیت سے بحث کی ہے۔ وہ جملہ علوم کی صف میں سیاسیات کو اعلیٰ مقام دیتے ہیں۔ انھوں نے علوم کی دو قسمیں بتلائی ہیں۔ پہلی قسم میں وہ علوم شامل ہیں جو دین سے تعلق نہیں رکھتے۔ وہ اس قسم میں ریاضی، منطق اور طبیعیات وغیرہ کو شامل کرتے ہیں۔ دوسری قسم کے علوم جو شرع سے متعلق ہیں مثلاً ماوراء الطبیعیات سیاسیات، علم الاخلاق اور علم النفس وغیرہ۔ گویا امام صاحب کے نزدیک سیاسیات ایک دینی علم ہے اور بہت اہم ہے۔ انھوں نے سیاسیات کی تعریف بھی کی ہے کہ وہ علم جو مملکت کے نظم و نسق کے مذہبی اور روحانی امور سے بحث کرتا ہے۔ وہ اصول سیاست کا ماخذ بھی کتبِ الٰہیہ اور بزرگوں کے احکامات قرار دیتے ہیں۔

مقاصد و اقسام

امام صاحب کے نزدیک انسانی زندگی کے لیے چار چیزیں لابدی اور ضروری ہیں۔ غذا، لباس، مکان اور باہمی تعلقات۔ ان چاروں کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا۔ پھر غذا کے لیے زراعت، لباس کے لیے توربانی اور مکان کے لیے علم تعمیر اور باہمی تعلقات کے لیے سیاسیات ضروری ہے۔ ان چاروں فنون میں بھی وہ سیاست کو اہم ترین کہتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک سیاست ہی پر باہمی تعلقات اور خوش گوار زندگی کا دارومدار ہے۔ اسی لیے وہ ماہر سیاسیات کے لیے اعلیٰ اوصاف سے متصف ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور دیگر فن کار، صنّاع اور معماروں کے لیے ان صفات کو ضروری نہیں سمجھتے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ سیاست دان اپنی انہی صفات کے باعث دوسروں سے خدمت لیتا ہے اور سب کو اپنا تابع اور مطیع سمجھتا ہے۔

غزالی نے سیاست کے چار مراتب بتلائے ہیں۔ سیاست کا اعلیٰ ترین مرتبہ ان کے نزدیک انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی سیاست کو حاصل ہے کیوں کہ ان کے اوامر و نواہی خاص و عام ہر ایک کو احاطہ کیے ہوئے ہیں اور ظاہر و باطن ہر حال میں واجب التعمیل ہیں۔ دوسرا مرتبہ خلفا و ملوک اور سلاطین کی سیاست کا ہے۔ ان کے احکامات بھی خاص و عام پر حاوی ہوتے ہیں مگر صرف ظاہر پر، باطن ان کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔ سیاسیات کا تیسرا مرتبہ علما کی سیاست ہے۔ یہ علما انبیا کے وارث ہوتے ہیں۔ ان کے احکامات خواص کے باطن پر حاوی ہوتے ہیں۔ نہ تو عوام میں اتنی سمجھ ہوتی ہے کہ وہ علما سے استفادہ کرسکیں اور نہ علما ہی میں اتنی قوت ہے کہ لوگوں کے ظاہر پر تصرف کرسکیں۔ چوتھی اور آخری سیاست واعظوں کی ہوتی ہے۔ واعظ عوام کے باطن پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس طرح غزالی کے نزدیک ملوک و سلاطین کا مرتبہ انبیا کے بعد اور علما و واعظین سے پہلے ہے۔ اختیارات کے لحاظ سے وہ انبیا سے صرف اس امر میں کم ہیں کہ وہ لوگوں کے باطن پر متصرف نہیں ہوتے۔

سیاسیات کی غرض و غایت امام غزالی کے نزدیک انسان کی دنیوی و اُخروی زندگی کی فلاح ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ علم سیاست کی مدد کے بغیر فلاحِ دارین ناممکن الحصول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر حکومت شرعی و قانونی بنیاد پر قائم ہو اور علم السیاست کے ذریعہ اس کی تعمیل کی جائے تو

کوئی وجہ نہیں کہ انسان کا معاش و معاد خوش گوار و بہتر نہ ہوجائے۔

نظریۂ مملکت

امام غزالی پہلے مسلم مفکر ہیں جنھوں نے اجتماع کو اقتضائے فطرتِ انسانی قرار دیا ہے۔ اس طرح اُنھوں نے مثبت نظریہ پیش کیا ہے۔ ان کا پیش رو مفکر فارابی ترکِ حقوق باہمی کا قائل ہے۔ غزالی، ارسطو کی طرح انسان کے مدنی الطبع ہونے کے دعوے دار ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان فطرتاً تنہا زندگی بسر نہیں کرسکتا بلکہ وہ اجتماع کا محتاج ہے اور اس کی ہمیشہ یہ خواہش ہوتی ہے کہ کوئی اس کا ہم جنس اس کے ساتھ رہے۔ امام صاحب انسانی اجتماع کی دو وجہ بتلاتے ہیں۔ اوّل بقائے نسلِ انسانی جو عورت و مرد کی ہم نشینی کے بغیر ممکن نہیں اور دوم اسبابِ زندگی کی فراہمی اور تربیتِ اولاد۔ پہلے سبب کا لازمی نتیجہ بچوں کی پیدائش ہوتا ہے۔ اس لیے ان بچوں کے لیے سامان کی ضرورت ہوتی ہے اور بغیر خاص توجہ کے ان کی پرورش ممکن نہیں ہوتی۔ لیکن ایک ہی شخص اولاد کی تربیت و حفاظت اور سامانِ غذا مہیا نہیں کرسکتا جس سے خاندان وجود میں آتے ہیں۔ پھر ایک خاندان کا یکہ و تنہا زندگی گذارنا بھی ممکن نہیں کیوں کہ یہ بھی کافی نہیں کہ ایک شخص اپنے زن و فرزند کو لے کر ایک مکان میں بیٹھ رہے کیوں کہ اس طرح زندگی دشوار ہے۔ اس لیے ایک جماعت کے اجتماع کی ضرورت پڑتی ہے جن میں سے ایک ایک آدمی ایک ایک صنعت اختیار کرے۔ مثلاً ایک شخص سے یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ تنہا زراعت کرے کیوں کہ زراعت کے لیے آلات درکار ہوتے ہیں۔ اور آلات کے لیے لوہار اور بڑھئی کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر غذا کے لیے پیسنے والا اور کھانا پکانے والا ضروری ہے۔ اسی طرح لباس بھی ایک شخص تیار نہیں کرسکتا ہے۔ اس لیے اوّل روئی کی زراعت ضروری ہے۔ پھر کاتنے بننے کے آلات کی ضرورت پڑتی ہے۔ پھر ان کپڑوں کے سینے والے کے بغیر کام نہیں چل سکتا۔ الغرض انسان کا تنہا رہنا دشوار ہے اور بغیر اجتماع کے وہ ضروریاتِ زندگی مہیا نہیں کرسکتا ہے۔ غزالی نے تعمیرِ مکانات کی ابتدا کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ اگر یہ انسانی جماعت جنگل میں رہے تو گرمی، سردی اور بارش سے اُنھیں ناقابلِ برداشت تکلیف اُٹھانی پڑے اور پھر چوروں کے ہاتھوں اُنھیں آئے دن نقصان پہنچے۔ اس لیے ضروری ہوا کہ لوگ مستحکم مکانات بنا کر ایک ایک خاندان مع آلات و سامان کے جدا جدا رہیں۔ بعض اوقات یہ خوف رہتا ہے کہ شاید باہر سے چور آکر سب گھروں کو نہ لُوٹ

لیں۔ اس کی وجہ سے فصیل و شہر پناہ کی ضرورت لاحق ہوئی۔ اس طرح شہر وجود میں آتے ہیں۔

جب شہروں میں لوگ اکٹھے ہو جاتے ہیں تو اُن کے باہمی معاملات میں اکثر نزاع پڑ جاتی ہے کیوں کہ اجتماع میں ایک شخص دوسرے کا ولی بن جاتا ہے۔ عاقل پر سیادت و ولایت ہونے سے نزاع ضرور پیدا ہو جاتی ہے۔ برخلاف اس کے جانوروں پر ولایت باعثِ نزاع نہیں ہوتی۔ کیوں کہ جانور تابِ مخاصمت و مقابلہ نہیں رکھتے خواہ ان پر کتنا ہی ظلم توڑا جائے۔ لیکن بیوی اپنے شوہر سے اور بیٹا اپنے باپ سے جھگڑ بیٹھتا ہے۔ اس خاندانی اور گھریلو قسم کے جھگڑوں کے علاوہ جماعت میں اور بھی جھگڑے ہو جاتے ہیں۔ ایک شہر کے باشندے دوسرے شہر والوں سے لین دین کرتے ہیں تو بعض اوقات یہ لین دین باہمی نزاع کا سبب بن جاتا ہے۔ چرواہے اور زمیندار ایک ہی چراگاہ اور زمین کے مدعی ہوتے ہیں۔ یہ چراگاہ اور زمین دونوں کی ضروریات کو پورا نہیں کرتے جس سے ان میں سے ہر ایک اپنا قبضہ جمانے کی کوشش کرتا ہے اور جھگڑا پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر ان کو اسی طرح لڑنے دیا جائے تو وہ لڑ لڑ کر تباہ ہو جائیں۔ پھر نزاع ہی تک کیا منحصر ہے۔ بعض اوقات کوئی شخص زراعت و صناعت سے کسی مرض کی وجہ سے عاجز ہوتا ہے یا ضعیف العمری کے باعث کام کرنے سے معذور ہو جاتا ہے اگر ایسا شخص یونہی چھوڑ دیا جائے تو ہلاک ہو جائے اور اس کی خبر گیری اجتماع کے تمام لوگوں کے سپرد کر دی جائے تو فی الحقیقت کوئی بھی اس کا ذمہ دار نہ ہو اور اگر کسی خاص شخص کے سپرد اس کام کی انجام دہی کر دی جائے تو وہ بلا وجہ کیوں اطاعت کرنے لگا۔

باہمی نزاع پر قابو پانے کے لیے مختلف فنون پیدا ہو گئے۔ مثلاً پیمائش کے فن کی ابتدا ہوئی جس سے زمین کی مقدار معلوم ہوتی ہے تاکہ نزاع کی صورت میں زمین کی مساوی تقسیم کی جا سکے۔ دوسرا فن سپاہ گری پیدا ہو گیا ہے جس کا مقصد بندرِ شمشیر دشمنوں اور مفسدوں سے شہر کو محفوظ رکھنا ہے۔ پھر پنچایت اور حکومت کے فن کی ابتدا ہوئی جو فصلِ خصومات میں مدد دیتے ہیں حکومت بغیر قانون کے چل نہیں سکتی۔ اس لیے حکومت کے وجود میں آجانے کے ساتھ ہی چوتھا فن فقہ کا پیدا ہو گیا۔ یعنی وہ قانونِ شرع جس سے نظم و نسق قائم ہوتا ہے اور جس کی وجہ سے لوگ معاملات و شرائط کے پابند رہنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

اقتدارِ اعلیٰ

غزالی اقتدارِ اعلیٰ کے بارے میں نہایت واضح نظریہ رکھتے ہیں۔ اقتدارِ اعلیٰ کی ضرورت کے متعلق ان کا کہنا ہے کہ اجتماع کو نزاع سے محفوظ رکھنے اور بنی نوعِ انسان کو باہمی کشت و خون

سے بچانے کے لیے متعدد فنون کے علاوہ بہت سے ایسے لائق اور قابل افراد کی ضرورت ہوتی ہے جو ان فنون میں مہارت رکھتے ہوں۔ انھیں لائق اور قابل لوگوں کے انتخاب اور تقرر کے لیے ایک فرد کی ضرورت ہے جو امام یا خلیفہ کہلاتا ہے۔

غزالی نے امامت کی اہمیت بیان کرنے میں بہت زیادہ زور بیان صرف کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ امام زمین پر اللہ کا خلیفہ ہوتا ہے، اس لیے امامت نہایت زبردست عہدہ ہے۔ وہ امامت کے وجوب کو شرع سے ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں امامت ایک نہایت اہم ادارہ ہے۔ اوّل اس لیے کہ مفادِ عامہ کے حصول کا واحد ذریعہ یہی ہے اور دوسرے اس لیے کہ امام لوگوں کو نقصانات سے محفوظ رکھتا ہے۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ اجماع سے بھی یہ امر ثابت ہے کہ بغیر امامت کے اسلامی زندگی کا تصوّر محال ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فوراً ہی بعد تمام صحابہ مختلف الخیال ہونے کے باوجود خلافت کی ضرورت پر متفق تھے۔

غزالی امامت کو نظامِ دین کے لیے اشد ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ نظامِ دین کا دارومدار نظامِ دُنیا پر ہے اور نظامِ دُنیا امام کے بغیر محال ہے۔ اس لیے نظامِ دین ایک ایسے امام کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے جس کی لوگ اطاعت کرتے ہوں۔ اس طرح غزالی دین و سیاست کو جدا نہیں کرتے۔ وہ دونوں کو چولی اور دامن کی حیثیت دیتے ہیں اور دلیل کے طور پر وہ مشہور حدیث پیش کرتے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ دین و حکومت دو توام بچے ہیں۔ دین بنیاد ہے اور حکومت اس کی نگہبان ہے۔ اس کے باوجود دین کے مقابلے میں امام صاحب سیاست کو زیادہ اہم خیال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ مقصود بالذات دین ہی ہے لیکن حصولِ دین کا ذریعہ حکومت و سیاست ہے اور بغیر حکومت کے سعادتِ اُخروی کا تصور ہی محال ہے۔

امام کے اوصاف

غزالی نے امامت کے مسئلہ میں بہت حد تک متضاد نظریات پیش کیے ہیں۔ اس تضاد کا سبب ان کی ہم عصرانہ سیاست ہے خلیفہ خود مختار اور طاقت ور بادشاہوں کے سامنے بالکل بے بس تھا اور اس کے فوجی و سیاسی اختیارات صفر کے برابر تھے۔ غزالی اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں امام کا نظریہ قریباً وہی پیش کرتے ہیں۔ جو ماوردی کا جس کے لحاظ سے خلیفہ اور امام مرکزی حیثیت رکھتے ہیں لیکن احیاء العلوم میں وہ خلافت کو صرف مسلمانوں کے اتحاد کی نشانی کے طور پر باقی دیکھنا چاہتے ہیں۔

غزالی نے امام کے وہی اوصاف گنائے ہیں جو ماوردی نے بیان کیے ہیں تاہم بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر انھوں نے جابجا ماوردی کے بیان کردہ اوصاف میں تبدیلیاں کی ہیں۔ جہاد کے لیے ہمت و شجاعت کا مالک ہونا خلیفہ کے لیے ایک بنیادی وصف سمجھا جاتا رہا ہے لیکن غزالی کے زمانہ میں مستظہر باللہ، ۴۸۷ھ مطابق ۱۰۹۴ء تا ۵۱۲ھ مطابق ۱۱۱۸ء عباسی خلیفہ تھا۔ سترہ سال کی عمر میں زمام حکومت اس کے ہاتھ میں آگئی تھی۔ اس کے مقابلے پر سلاجقہ کی طاقت ور حکومت قائم تھی۔ اگرچہ الپ ارسلان اور ملک شاہ کا زمانہ ختم ہوچکا تھا تاہم ملک شاہ کے بیٹے خانہ جنگیوں کے باوجود بڑی قوت و شوکت کے مالک تھے۔ غزالی خلیفہ میں جہاد کرنے کی قوت کو ضروری نہیں سمجھتے۔ وہ کہتے ہیں کہ خلیفہ کے درباریوں میں کوئی شخص ان اوصاف سے متصف ہو تو پھر خلیفہ کا کمزور ہونا بھی ضرر رساں نہیں ہے۔ غزالی سلاطین کو خود مختار و خودسر فرماں روا کے مانند نہیں بلکہ خلیفہ کے مطیع و فرماں بردار کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے ہیں۔

خلیفہ کے لیے ماوردی نے دوسری صفت اصابت رائے کو ضروری قرار دیا ہے۔ یعنی خلیفہ میں نظم و نسق حکومت کی صلاحیت ہو۔ غزالی کا کہنا ہے کہ خلیفہ کے لیے یہ صفت بھی لازمی نہیں ہے۔ کیوں کہ خلیفہ کو ماہر اور فرض شناس وزرا دستیاب ہوسکتے ہیں اور یہی وزرا نظم و نسق مملکت کو خلیفہ کی طرف سے چلا سکتے ہیں۔

ماوردی نے امام کے لیے تیسری صفت علم بتلائی ہے۔ اس کے نزدیک علم کا معیار یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے اجتہاد کیا جاسکے اور مشکل سے مشکل مقدمات کا فیصلہ کرسکے۔ غزالی کے پیش نظر مستظہر باللہ تھا جو علم و فن کا قدردان اور علما و فضلا کا سرپرست ضرور تھا تاہم اجتہاد کے درجے تک علم نہیں رکھتا تھا۔ غزالی اجتہاد کو بھی خلیفہ کے لیے لابدی خیال نہیں کرتے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب شجاعت و قوت میں خلیفہ سلطان پر اعتماد کرسکتا ہے اور تدبیر سلطنت میں وزرا کا دست نگر ہوسکتا ہے تو پھر دینی مسائل کے لیے وہ علماء سے مدد کیوں نہ لے۔ اسی لیے غزالی علما سے مشورہ لینے اور ان سے ہدایت حاصل کرنے کی تاکید کرتے ہیں تاہم وہ خلیفہ کو علوم شرعی کے مطالعہ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ خلیفہ جب تک شرعی علوم سے واقف نہ ہوگا عوام اس کی اطاعت نہیں کریں گے۔ صرف علوم شرعی سے واقفیت ہی کافی نہیں ہے بلکہ شرع کے مطابق زندگی بسر کرنا اور اس کی روشنی

میں امورِ سلطنت کا انجام دینا بھی خلیفہ پر فرض ہے۔ ہم عصر علماء سے مشورہ لینے کے ساتھ ساتھ خلیفہ کو گذشتہ زمانے کے علماء کے وہ مشورے جو انھوں نے خلیفہ کو وقتاً فوقتاً دیے ہیں بھی پیشِ نظر رکھنے چاہئیں اور عادل خلفاء کے اقوال کو بھی مشعلِ راہ بنانا چاہیے۔

یہ تین صفات یعنی شجاعت، تدبیر اور علم ایسی صفتیں ہیں جن سے رعایا و عوام بلاواسطہ بہرہ مند ہوتے ہیں۔ ان تینوں کی عدم موجودگی میں ممکن ہے کہ افراد اچھے شہری بن جائیں لیکن وہ اچھے فرمان روا نہیں بن سکتے۔ غزالی اس حقیقت سے بے خبر نہ تھے۔ اسی لیے انھوں نے ماوردی کی تیار کردہ فہرست میں ایک صفت کا اضافہ کیا ہے، وہ صفت "ورع" ہے یعنی خوفِ خدا کو وہ خلیفہ کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔

ان صفات کے علاوہ غزالی نے خلیفہ کا عاقل و ذکی ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ فہم و فراست، عقل و ادراک فرماں روا کے لیے لازمی صفات ہیں۔ چیزوں کے صحیح اندازہ کرنے کا ملکہ، دور اندیشی اور اعلیٰ ترین قوتِ ارادی، حالاتِ حاضرہ کی مکمل واقفیت اور قدیم بادشاہوں کی تاریخ کا علم، نیز رعایا کے ساتھ بے پناہ محبت، غزالی کے نزدیک ایک خلیفہ کے بنیادی اوصاف ہیں۔ وہ خلیفہ کو اعلیٰ کردار کا مالک بھی دیکھنا چاہتے ہیں۔ ماوردی کی طرح وہ عدالت، تواضع، سخاوت اور رحم دلی کو فرماں روائی کا جوہر سمجھتے ہیں۔

اگر غزالی کے ہم عصر خلفائے عباسیہ کو پیشِ نظر رکھ کر ان صفات کا جائزہ لیا جائے تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ غزالی بہت بڑی حد تک عملی دنیا سے نکل کر خیالی میں پہنچ گئے ہیں۔ اگرچہ انھوں نے ماوردی کے نظریات میں بہت کچھ اصلاح کی بالخصوص ماوردی کے قائم کردہ معیار کو قابل الحصول بنانے کی کوشش کی۔ تاہم ان کے بیان کردہ اوصاف اور اس زمانے کے خلفا میں زمین و آسمان کا فرق تھا۔ یہ خلفا مسلوب الاختیار تھے اور دار الخلافے پر اغیار کا قبضہ تھا۔ ایک صدی سے اوپر وہ آلِ بویہ کے مظالم کا شکار بنتے رہے۔ غزالی کی ولادت سے صرف تین سال پہلے سلجوقیوں نے بویہیوں کو بغداد سے بے دخل کیا تھا۔ اس طرح "امیر المومنین" ایک آقا کی ماتحتی سے نکل کر دوسرے آقا کے زیرِ سایۂ عاطفت آ گئے۔

سلجوقی الپ ارسلان اور اس کا بیٹا ملک شاہ غزالی کے ہم عصر تھے۔ غزالی ملک شاہ کے عہد میں بغداد پہنچے۔ ان صفات کے بیان کرنے میں غالباً غزالی کے پیشِ نظر خلفائے راشدہ اور دیگر بڑے خلفا کے علاوہ یہ دونوں سلجوقی بادشاہ بھی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سلطان کے وجود کو جائز خیال کرتے ہیں بلکہ سلاطین کی صفات کو خلفا کی صفات کا تکملہ و تتمہ بتلاتے ہیں اور خلیفہ کو اس بات کا حق دیتے ہیں۔

کہ وہ اپنے اختیارات ایسے لوگوں کو تفویض کرے جو فی الحقیقت شوکت و قوت کے مالک ہوں لیکن لوگوں کے معاش و معاد کی ساری ذمہ داری خلیفہ ہی پر ہے نہ کہ اس شخص پر جس کے سپرد اختیارات کیے گئے ہوں ۔

شخصی حکومت

اسلام شخصی حکومت کو پسند نہیں کرتا ۔ غزالی نے بدلے ہوئے حالات کے تحت شخصی حکومت پر مہر جواز ثبت کر دی ہے لیکن اس پر قدغن بٹھا دیا ہے اور خلیفہ کے اختیارات اس قدر محدود کر دیے ہیں کہ مطلق العنانی نام کو بھی باقی نہیں رہ جاتی ۔ وہ اخلاقی بندشوں اور قانونی شکنجے میں خلیفہ کو اس طرح جکڑ دیتے ہیں کہ وہ بے دست و پا ہو کر رہ جاتا ہے ۔ یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہے کہ امام صاحب شخصی حکومت کو جائز خیال کرتے تھے کیوں کہ شخصی حکومت کی اہم ترین خصوصیت غیر محدود اختیارات ہیں جن کو وہ کسی حالت میں بھی حکمران کے سپرد کر دینے پر آمادہ نظر نہیں آتے ۔ وہ مشورہ لینے کو فرماں رواکے لیے ضروری سمجھتے ہیں اور اپنی تصانیف میں بار بار اس کے لیے تاکید کرتے ہیں حتیٰ کہ سیاست سے متعلق شاید ہی ان کی کوئی کتاب ہو جس میں مشورہ کی اہمیت بیان نہ کی گئی ہو ۔ تبر المسبوک میں اصول حکمرانی بیان کرتے ہوئے پہلا اصول عدل و انصاف بتلایا ہے اور اس کے بعد دوسرا ہی اصول مشورے کو قرار دیا ہے ۔ ایک طرف غزالی نے سربراہ مملکت کو تاکید کی ہے کہ وہ علما و ماہرین سے مشورہ کرے تو دوسری طرف ان علما و ماہرین کو فرماں رواؤں سے دور بھاگنے کا حکم دیا ہے ۔ ان حالات میں جہاں فرماں روا پر اخلاقی پابندیاں ہوں اور قانون نے اسے چاروں طرف سے گھیر رکھا ہو اور پھر وہ من مانی کارروائی کرنے کے بجائے قدم قدم پر عمائدین کی رائے کا محتاج ہو تو ظاہر ہے شخصی حکومت کا پنپنا ممکن نہیں ۔

فرائض

غزالی نے خراج کی وصولی اور اس کی تقسیم ، دشمنوں پر فوج بھیجنا ، ہتھیاروں کی تقسیم نیز سمتِ جنگ کا تعین اور سپہ سالار اور دیگر رؤسائے جماعت کے تقرر کو سربراہ حکومت کے فرائض میں داخل کیا ہے ۔ غزالی نے اس پر ایک اور فرض عائد کیا ہے ، وہ یہ کہ رعایا کے حالات معلوم کرے ۔ وہ تفتیش حالات کے لیے خلیفہ کو مشورہ دیتے ہیں کہ روزانہ اپنا معمول بنائے کہ صبح کے وقت سیر کے لیے نکلے تاکہ مظلوم اس سے مل کر عرضِ حال کر سکیں ۔ اس کے علاوہ دربارِ عام کے روزانہ منعقد کرنے

کی بھی وہ تاکید کرتے ہیں جس میں ہر کس و ناکس شریک ہو سکے۔ ان کا کہنا ہے کہ بہترین فرماں روا وہ ہے جو مملکت کے خفیہ ترین حالات سے واقفیت رکھتا ہو۔ ان کا دعویٰ ہے کہ بغیر مخبروں کے فرماں روا بغیر روح کے جسم کی مانند ہے تاہم انھوں نے یہ حق نہیں دیا ہے کہ وہ لوگوں کے نجی اور خانگی معاملات کی چھان بین کرے۔ وہ اس سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مشہور واقعہ بیان کرتے ہیں جب وہ دیوار پھاند کر ایک گھر میں داخل ہو گئے تھے۔ مالک مکان نے ان کے اس رویّے کے خلاف یہ کہہ کر احتجاج کیا تھا کہ آپ نے قرآنی احکامات کی خلاف ورزی کی ہے کیوں کہ نجی رازوں کی جستجو میں دروازے کے سوا اور کسی راستے سے مکان میں داخلہ اور بغیر اجازت کے گھر میں گھس آنا ممنوع ہے۔ حضرت عمرؓ نے اپنی غلطیوں کا اعتراف کیا تھا اور مالک مکان سے معذرت چاہی تھی۔

غزالی خلیفہ کے فرائض میں انصاف کو اولین اہمیت دیتے ہیں۔ انھوں نے اصول حکمرانی بتلائے ہیں تو ان میں سب سے پہلا اصول عدل و انصاف کو قرار دیا ہے۔ وہ فرماں روا کو بار بار یاد دلاتے ہیں کہ دنیاوی جاہ و جلال فانی ہے اور ایک نہ ایک دن اُسے شہنشاہِ حقیقی کے سامنے حاضر ہونا پڑے گا۔ ان کا کہنا ہے کہ ظلم حکمِ الٰہی کی خلاف ورزی ہے اور بے رحمی اللہ تعالیٰ سے سرکشی کے مترادف ہے۔ عدل کی فضیلت ظاہر کرنے کے لیے غزالی بہت سی حدیثیں پیش کرتے ہیں۔ مثلاً ایک دن کا عدل ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے اور یہ کہ قیامت کے دن سات آدمی حق تعالیٰ کے عرش کے سایہ کے نیچے ہوں گے۔ ان میں سب سے پہلا شخص عادل بادشاہ ہو گا۔

غزالی نے سربراہِ مملکت کو عدل و انصاف کی ترغیب دینے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے دس زریں اصول بھی وضع کیے ہیں اور ہر ایک اصول کو احادیث، آثارِ صحابہ و تاریخی روایات سے ثابت کیا ہے۔ یہ اصول مختصراً درج ذیل ہیں:

۱۔ خلیفہ کے سامنے جب کوئی مقدمہ پیش ہو تو وہ خود کو رعیت خیال کرے اور حکمران کسی دوسرے کو سمجھے اور جو بات اپنی ذات کے لیے پسند نہ کرے وہ دوسروں کے لیے بھی نہ چاہے۔ اس اصول کی خلاف ورزی کو غزالی دغا اور خیانت کا نام دیتے ہیں۔

۲۔ اپنے دروازے پر حاجت مندوں کے اجتماع کو بُرا نہ سمجھے اور جب تک کسی ایک مُسلمان کی بھی حاجت باقی رہے اس کے خطرے سے خوف زدہ رہے اور کسی کام میں حتیٰ کہ عبادت میں بھی

مشغول نہ ہو۔ کیوں کہ مسلمان کی حاجت روائی نوافل سے بہتر ہے۔

۳۔ وہ اچھا پہننے اور اچھا کھانے کی عادات نہ ڈالے اور ہر ہر چیز پر قناعت کرلے۔ کیوں کہ قناعت کے بغیر عدل ممکن نہیں۔

۴۔ ہر بات میں نرمی برتے سختی سے پرہیز کرے اور اگر کوئی سختی کرے تو اس کے ساتھ بھی لطف و کرم سے پیش آئے۔

۵۔ اس امر میں کوشاں رہے کہ شرع کی حدود میں رہ کر رعایا کی خوشنودی حاصل کرے۔ لوگوں کی زبانی تعریف سے یہ نہ سمجھ بیٹھے کہ عوام اس سے خوش ہیں بلکہ نہایت معتمد لوگوں کو اس بات پر متعین کرے کہ وہ اصل کیفیت کی تحقیق کرکے اسے مطلع کریں۔

۶۔ خلیفہ خلافِ شریعت کسی شخص کی رضامندی کا خواہاں نہ ہو۔ کیوں کہ جو شخص شرع کی مخالفت سے خوش ہوتا ہے اس کی ناراضگی بے اثر و بے ضرر ہوتی ہے۔

۷۔ وہ حکومت کو خطرناک کام سمجھتا رہے کیوں کہ خلائق کی حکومت کا بار اُٹھانا آسان کام نہیں۔ غزالی کا کہنا ہے کہ جو شخص حکومت کا حق ادا کرتا ہے وہ حق تعالیٰ سے ابدی سعادت حاصل کرلیتا ہے اور جو ایسا نہیں کرتا وہ ایسی شقاوت میں مبتلا ہوجاتا ہے جس سے بڑھ کر کوئی شقاوت نہیں۔ حکومت کے خطرات سے محفوظ رہنے کے لیے غزالی دیندار علما کی صحبت کو سربراہ حکومت کے لیے لازمی قرار دیتے ہیں۔

۸۔ خلیفہ ہمیشہ نیک اور دین دار لوگوں سے ملاقات کا شوق رکھے اور ان کی نصیحت گوش ہوش سے سنے اور حریص و طامع علما سے دور رہے کیوں کہ ایسے لوگ خلیفہ کو دھوکے میں رکھیں گے اور اس کی جھوٹی تعریف کرکے خوش کرنے کی کوشش کریں گے۔ غزالی نے اس سلسلے میں دین دار علما کی پہچان بھی بتلادی ہے وہ یہ کہ جو عالم امیر کی قربت کی پروا نہ کرے اور کسی حال میں بھی انصاف کا دامن نہ چھوڑے وہی دین دار کہلانے کا مستحق ہے۔

۹۔ سربراہِ مملکت کا صرف یہ فرض نہیں کہ خود ظلم سے باز رہے بلکہ اس پر یہ بھی واجب ہے کہ عمالِ سلطنت کو مہذب بنائے اور اگر ان سے ظلم سرزد ہو تو اپنی خفگی و ناراضگی کا اظہار کرے۔ کیونکہ ماتحت عملہ کے مظالم کے متعلق بھی وہ جواب دہ ہے اور اس سے باز پرس کی جائے گی۔

۱۰۔ خلیفہ پر تکبر غالب نہ ہو کیوں کہ تکبر سے غصہ غالب ہو جاتا ہے اور غصہ انتقام لینے پر آمادہ کر دیتا ہے۔ غزالی کے نزدیک عقل کا بدترین دشمن غصہ ہی ہے۔ وہ سربراہِ مملکت کو تاکید کرتے ہیں کہ تمام کاموں میں رغبت عفو ہی کی جانب ہو اور بردباری کو اپنا پیشہ بنا لے۔

سلطان

غزالی کے نزدیک خلفا کے عمّال میں سب سے زیادہ اہمیت سلطان کو حاصل ہے۔ ان کے نزدیک سلطان کے زمرے میں وہ اشخاص شامل ہیں جنھوں نے اپنے قوتِ بازو سے مملکت کے کچھ حصہ پر قبضہ جما لیا ہو اور وہ اپنی فوجی طاقت کے باوجود امامِ وقت کا تابع و فرمانبردار ہو۔ اور امام کا نام خطبوں میں پڑھے اور سکوں پر کندہ کرائے۔ امام صاحب آلِ عباس ہی کو خلافت کا جائز حق دار سمجھتے ہیں۔ لیکن خلیفہ کو یہ حق بھی دیتے ہیں کہ کاروبارِ مملکت کو شوکت و قوت کے مالک افراد کے حوالے کر دے۔ بشرطیکہ یہ افراد خلیفہ کا احترام کرتے ہوں اور ان کے زیرِ فرمان ہوں۔ سلاطین و اُمرا جب تک خلافتِ عباسیہ کو تسلیم کرتے رہیں۔ غزالی کے نزدیک ان کی حکومت جائز اور قانونی ہے۔ کیوں کہ اگر ان کی حکومت کو جو قوت کے ذریعہ وجود میں آئی ہو تسلیم نہ کیا جائے تو ملک میں لاقانونیت اور فتنہ و فساد کا دَور دورہ ہو جائے گا اور مفادِ عامہ کے ادارے عضوِ معطّل بن کر رہ جائیں گے۔ غزالی ظالم سلطان کی برطرفی کو بھی قرینِ مصلحت نہیں سمجھتے کیوں کہ جب تک ظالم کو فوج کی حمایت حاصل رہے گی اس کا معزول کرنا کسی کے بس کی بات نہیں۔ اگر اس کی برطرفی کی کوشش بھی کی گئی تو نتائج بڑے مہلک ہوں گے اور روئے زمین پر فتنہ و فساد برپا ہو جائے گا۔ غزالی ہر قیمت پر امن و امان کو بحال رکھنا چاہتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ مشہور حدیث پیش کرتے ہیں۔

اسمعوا و اطیعوا ولو استعمل علیکم عبد حبشی یعنی اگر تم پر حبشی غلام بھی حکمران بن جائے تو اس کی اطاعت کرو اور اس کا حکم مانو۔

سلطان کے فرائض میں غزالی نے قیامِ امن و دفعِ فساد، رفاہِ عامہ کے کام خلق اللہ کی محبت کو داخل کیا ہے اور عوام پر سلاطین کی فرماں برداری ہر حال میں واجب بتلائی ہے۔

دیگر عمّالِ حکومت

غزالی نے سربراہِ مملکت کے فرائض کی ایک طویل فہرست پیش کر دی ہے۔ ان کو اس بات

کا احساس تھا کہ ایک شخص کا اتنے بہت سے کام کو انجام دینا عقلاً محال ہے۔ اس لیے وہ حکومت کے مختلف شعبوں پر مخصوص صفات کے حامل اشخاص کے تقرر کی سفارش کرتے ہیں۔ ان کارکنوں کے لیے سرکاری خزانہ سے تنخواہ کی وصولی کو جائز بتلاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جب یہ لوگ اپنے فرائضِ مفوضہ میں مشغول ہوں گے تو وہ نجی کاموں کی انجام دہی سے معذور ہوں گے اور چوں کہ وہ خود معاش کے محتاج ہیں اس لیے ضروری ہے کہ بطور خراج کچھ ان کو ملے تاکہ وہ اپنی ذاتی ضروریات سے بے پرواہ ہو کر اپنے فرائض کی انجام دہی میں مشغول ہو سکیں۔

اس طرح صیغۂ خراج وجود میں آتا ہے۔ اس صیغے کے وجود میں آجانے کی وجہ سے بہت سے عہدے داروں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ مثلاً ایک محصّل درکار ہوتا ہے جو خراج کی رقم لوگوں سے عدل اور نرمی کے ساتھ وصول کرے اور پھر رقم خراج کے تعیّن کے لیے بھی ایک عہدیدار کی ضرورت ہے جو انصاف کے ساتھ کاشت کاروں اور مال داروں پر خراج عائد کرے۔ پھر خراج سے وصول کی ہوئی رقم کی حفاظت کے لیے ایک خزانچی ضروری ہے، پھر یہ رقم پڑی نہیں رہتی ہے بلکہ مستحقین میں تقسیم بھی ہوتی ہے۔ اس کے لیے بھی ایک بخشی یا قاسم مقرر ہونا چاہیے۔

غزالی نے صوبائی حکام کے فرائض بتلانے میں بھی کوتاہی نہیں برتی۔ وہ گورنروں کو رعایا کے ساتھ نرمی کرنے کی تاکید کرتے ہیں۔ غصّہ کی حالت میں یا حرص سے مجبور ہو کر کسی حکم کے جاری کرنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ غزالی صوبائی نظام کو بھی جمہوریت کے اصول پر چلانا چاہتے ہیں۔ ان کا مشورہ ہے کہ صوبے کا نظم و نسق سربرآوردہ افراد کے سپرد کر دینا چاہیے۔ یعنی محکمۂ خوراک، محکمۂ آب پاشی اور محکمۂ دفاع۔ وہ گورنروں کو منشیات کے استعمال سے پرہیز کرنے کی بھی تاکید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ شراب وغیرہ تمام نشے عارضی جنون کا باعث ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ مجنون سے امورِ سلطنت کی انجام دہی کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

عمّالِ سلطنت اور امیرِ مملکت میں رابطہ بے حد ضروری ہے۔ غزالی وزیر کو ان دونوں کے درمیان کی کڑی بتلاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جب تک خلیفہ اور دیگر عہدے داروں میں تعاون و رابطہ نہ ہو اس وقت تک سلطنت کے کاروبار کا چلنا ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ باوفا، دیانت دار، عاقل اور رازدار وزیر کی تلاش کرنے کے لیے سربراہِ مملکت کو حکم دیتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ان صفات کا

حامل وزیر خلیفہ کی ناموری و شہرت میں چار چاند لگا دیتا ہے۔ ایسے وزیر کی قدر کرنی چاہیے اور حتی الامکان اسے ناراض نہ ہونے دینا چاہیے۔

میزانیہ

غزالی نے نو سو سال پہلے ہی میزانیہ کا تصور پیش کیا تھا۔ وہ باقاعدہ آمدنی و خرچ کی مدّیں بتلاتے ہیں۔ آمدنی کے سلسلے میں جائز ٹیکسوں کی وصولی پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں۔ شرعی حدود سے ایک پائی بھی زائد وصول کرنا ان کے نزدیک ناجائز ہے۔ اُنھوں نے حکومت کی آمدنی کی تین قسمیں بتلائی ہیں۔ پہلی قسم حلال آمدنی ہے جس میں مال غنیمت، شرعی شرائط کے مطابق وصول کردہ جرمانے اور لاوارث کی میراث شامل ہیں۔ آمدنی کی دوسری قسم حرام ہے۔ اس قسم میں مسلمانوں سے وصول کردہ خراج یا ان سے حاصل کردہ جرمانوں کی رقوم اور رشوت داخل ہیں۔ غزالی نے سربراہِ مملکت واعیانِ حکومت کو اس قسم کی آمدنی سے بچنے کی پُرزور تاکید کی ہے اور اس کے متعلق بہت زورِ بیان صرف کیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ غزالی نے ایسے لوگوں کو جو شاہی خزانے سے روزینہ وصول کرتے ہیں تاکید کی ہے کہ وہ رقم کی وصول یابی سے پہلے معلوم کریں کہ حرام آمدنی میں سے تو ان کو روزینہ نہیں دیا جا رہا ہے۔ حتیٰ کہ وہ علما کو حکم دیتے ہیں کہ اگر سربراہِ مملکت یا اور کوئی حاکم ان کے پاس حرام مال غریبوں اور محتاجوں میں تقسیم کرنے کی غرض سے بھیجے تو وہ اسے واپس کر دیں اور سربراہِ مملکت کو مشورہ دیں کہ مال ان کے مالکوں کو واپس دے دیا جائے۔

حرام و حلال آمدنی کے علاوہ غزالی نے ایک اور قسم بتلائی ہے وہ مشکوک یا مشتبہ آمدنی کی ہے۔ بے گار لینے اور اس کے ذریعے رقم حاصل کرنے کو وہ مشکوک آمدنی کہتے ہیں۔ وہ احادیث کے ذریعہ ثابت کرتے ہیں کہ ایسی آمدنی سے بھی پرہیز لازم ہے۔

غزالی نے جتنا زور جائز آمدنی پر دیا ہے اسی قدر زور جائز خرچ پر بھی دیا ہے۔ ان کے نزدیک سربراہِ مملکت کو یہ اختیار نہیں کہ خزانے سے اپنی ذات پر کوئی رقم خرچ کرے۔ وہ صرف مفادِ عامہ پر رعایا سے حاصل کردہ رقوم کو خرچ کر سکتا ہے۔ جائز آمدنی اور خرچ کے سلسلے میں غزالی احادیث و خلفائے راشدین و مشاہیر سلاطین کے اقوال اور ان کے طریقہ ہائے کار سے استدلال کرتے ہیں۔

معاشری طبقے

آخر میں غزالی کے معاشری واقتصادی نظریات کا جائزہ بھی مفید ہوگا۔ اگرچہ ان کا تعلق بلاواسطہ سیاسیات سے نہیں ہے تاہم سماج اور معاش سیاسی زندگی پر بہت حد تک اثر انداز ہوتے ہیں ۔

غزالی نے پیشے کے لحاظ سے انسانوں کے تین طبقے قائم کیے ہیں۔ پہلا طبقہ کاشت کاروں چرواہوں اور اہلِ حرفہ پر مشتمل ہے ۔ دوسرے طبقے میں فوجی ولشکری شامل ہیں۔ تیسرا طبقہ اہلِ قلم و اہلِ علم حضرات کا ہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ اہلِ قلم پہلے دو طبقوں میں ربط قائم کرتے ہیں اور پہلے طبقہ سے خراج وصول کر کے دوسرے طبقے کے افراد میں تقسیم کرتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اہلِ قلم فوجیوں سے اور فوجی کاشت کاروں سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں ۔

مبادلۂ اشیاء وسکّہ

غزالی کہتے ہیں کہ صنعت وحرفت بغیر مال و اوزار کے نہیں چل سکتے۔ وہ مال کی تعریف بہت جدید طرز پر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مال میں ایسی چیزیں شامل ہیں جو روئے زمین پر پائی جاتی ہیں ۔ اور لوگ ان سے منتفع ہوتے ہیں ۔ وہ مال میں غذا ، مکانات ، دکان ، کھیت اور لباس کو شامل کرتے ہیں ۔ انھوں نے مال کے عوض مال کے لین دین کو انسانی ضروریات ، نیز باہمی تقسیم کار کا نتیجہ قرار دیا ہے ۔ ان کا کہنا ہے کہ بعض اوقات ایسی آبادی بھی ہوتی ہے جہاں کاشت کار تو ہوتے ہیں لیکن زرعی آلات نہیں ہوتے ، اور بڑھئی اور لوہار بعض اوقات ایسے گاؤں میں رہتے ہیں جہاں کھیتی باڑی نہیں ہوتی تو ظاہر ہے کہ کسان جو ہل وغیرہ کا محتاج ہے ۔ بڑھئی اور لوہار کے بغیر اپنا کام جاری نہیں رکھ سکتا اور اسی طرح بڑھئی اور لوہار غلّہ کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے ۔ یہ باہمی ضرورت بیع وشرا کا محرک بنی ۔ یعنی غلّہ والا چاہتا ہے کہ اپنے پاس کی چیز دے کر آلات خریدے اور آلات بنانے والا اپنے آلات کے عوض غلّہ خریدنا چاہتا ہے ۔ اسی وجہ سے بازار اور منڈیاں وجود میں آئیں ۔ کیوں کہ انفرادی لین دین میں بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا تھا ۔ یہ ضروری نہ تھا کہ طرفین میں سے ہر ایک کو ایک ہی وقت ایک دوسرے کی چیز درکار ہو ۔ مثلاً یہ بہت ہی کم ہوتا تھا کہ جب کسان کو آلات کی ضرورت ہو تو اسی وقت لوہار اور بڑھئی غلّے کے خواہاں ہوں ۔ اسی دقت اور دشواری پر قابو پانے کے لیے دکانیں اور منڈیاں قائم ہوئیں ۔ پھر دیہات سے شہر میں غلّہ لانے

اور شہر سے دیہات تک آلات پہنچانے کے لیے ذرائع حمل ونقل کی ضرورت پڑی اور اکثر مالک مال کے پاس باربرداری کے جانور نہ ہوتے تو وہ ایسے لوگوں سے معاملہ کرتے جن کے پاس باربرداری کے جانور ہوتے۔ اس طرح اور ٹھیکہ کا طریقہ رائج ہوا۔ جب خرید وفروخت میں اضافہ ہوا تو معاملات ومعاوضات میں تعیّن مقدار کی ضرورت لاحق ہوئی۔

دو چیزوں کے تبادلے میں عدل ومساوات لازمی چیزیں ہیں۔ مساوات کے لیے ضروری ہے کہ ایسی چیز جو عینی ہو۔ مالیت رکھتی ہو اور پائدار بھی ہو۔ معدنی اشیا میں یہ شرطیں پائی جاتی ہیں۔ اس لیے سونا، چاندی اور تانبے کو مساوات کی غرض سے نقدی مقرر کیا اور باقاعدہ سکّے ڈھالے گئے۔ اس طرح غزالی نے مال کے بدلے مال کے لین دین سے لے کر سکّوں کے وجود میں آجانے تک کے مختلف مراحل کا نہایت کامیاب طریقے سے جائزہ لیا ہے۔ پھر وہ سکّوں کے سلسلے میں یک دھاتی سکّوں کے علاوہ سہ دھاتی سکوں کا طریقہ بھی بتلاتے ہیں۔

یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ غزالی اپنے تمام پیش رؤوں اور ہم عصروں سے گوئے سبقت لے گئے ہیں۔ اور ان کے سیاسی افکار میں نو سو سال گزر جانے کے باوجود تازگی پائی جاتی ہے۔

باب ہفتم

ابنِ طقطقی

تیرھویں صدی عیسوی میں سنٹرل ایشیا سے ایک سیلاب اسلامی دُنیا کی طرف بڑھا متعدد حکومتیں اس کی زد میں آ کر خس و خاشاک کی طرح بہہ گئیں۔ چین سے بحرِ روم تک خون کا ایک سمندر بن گیا۔ ان تباہ کاریوں نے زندگی کے تمام شعبوں کو متاثر کیا۔ ادب اور علوم و فنون بھی اس کی لپیٹ میں آ گئے۔ شاعری نے تصوف کے دامن میں پناہ لی۔ ادب تاریخ نویسی کے مترادف بن گیا۔ فنونِ لطیفہ کا دائرہ تعمیرات تک محدود ہو کر رہ گیا۔ سیاسیات بھی اس منگولی یلغار سے محفوظ نہ رہ سکی۔ سیاسی افکار و تصورات میں حقیقت پسندی کا غلبہ ہو گیا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ علم السیاست تاریخ کا ایک شعبہ بن گیا۔ تاریخوں کی بے شمار کتابیں لکھی گئیں لیکن چند کے سوا ان کی حیثیت قدیم تاریخ کی شرح اور خلاصہ سے زیادہ نہ تھی۔ البتہ ایسے دو مؤرخ پیدا ہوئے جنھوں نے اپنی تخلیقی صلاحیت کو بروئے کار لا کر تاریخ کو قصہ گوئی کی بجائے ایک مستقل علم بنا دیا۔ ان میں سے ایک ابنِ خلدون ہے اور دوسرا ابنِ طقطقی۔

صفی الدین بن علی بن طبا طبا المعروف بہ ابنِ طقطقی سقوطِ بغداد کے چار سال بعد ۱۲۶۲ء میں پیدا ہوا۔ وہ خاندانِ نبوت سے قریبی تعلق رکھتا ہے۔ اٹھارہ واسطوں سے اس کا سلسلۂ نسب حضرت علی کرم اللہ وجہہ تک جا پہنچتا ہے۔ علوی تحریک میں ابنِ طقطقی کے آبا و اجداد بہت پیش پیش رہے۔ اس کا والد تاج الدین علی بن محمد دریائے فرات کے ساحلی شہر حلہ میں علویوں کا راہ نما تھا۔ ۱۲۸۱ء میں جب وہ قتل کر دیا گیا تو قیادت کی ذمہ داری ابنِ طقطقی کو ورثہ میں ملی۔ وہ ۱۲۹۸ء میں بغداد آیا۔ یہ ہلاکو کے پڑپوتے غزن کا عہد تھا۔ تین سال تک بغداد میں رہنے کے بعد عازمِ تبریز ہوا۔ موسم کی خرابی اور برف باری کی شدت کی وجہ سے تمام راستے بند ہو گئے تھے۔ مجبوراً ابنِ طقطقی کو موصل میں رکنا پڑا۔ فروری تا جون ۱۳۰۲ء کے دوران جب کہ وہ حاکمِ موصل فخری الدین عیسٰی بن ابراہیم کا مہمان تھا اس نے اپنی کتاب الفخری لکھی۔

مہمان نوازی اور اپنے کتب خانے کے استعمال کی اجازت دینے پر شکریے کے طور پر مصنف نے اس کتاب کا نام فخر الدین کے نام پر "الفخری" رکھا۔

ابنِ طقطقی کی تاریخِ وفات کے متعلق تاریخ خاموش ہے۔

الفخری

یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا حصہ جو ہمارے نقطۂ نظر سے بہت اہم ہے۔ اس میں جہاں بانی اور سیاست کے اصول مذکور ہیں اور ان اصول کی وضاحت نہایت دل پذیر انداز میں تاریخی واقعات کے ذریعے کی گئی ہے۔ حکمران کے اوصاف، رعایا اور راعی کے حقوق و فرائض، عمّالِ حکومت کی صفات غرضیکہ سیاسیات کا کوئی پہلو نہیں ہے جسے نظر انداز کر دیا گیا ہو۔ دوسرا حصہ تاریخ کا ہے جس میں خلفائے اربعہ سے زوالِ بنی عباس تک کے سیاسی سماجی اور ثقافتی واقعات درج ہیں۔ آلِ عباس کے سلسلہ میں دیالمہ، سلاجقہ، فاطمیوں اور ایوبیوں کے حالات بیان کیے گئے ہیں۔ الفخری کی خصوصیت یہ ہے کہ ہر حکمران کے عہد کے اہم واقعات کا جائزہ لینے کے بعد اس کے وزیروں کے کارناموں سے بھی بحث کی گئی ہے۔ تاریخ کا یہ حصہ پڑھنے والے کے لیے دلچسپی کا سامان ضرور فراہم کرتا ہے۔ تاہم اس میں کوئی جدت اور اچھوتا پن وہ محسوس نہیں کرتا بلکہ بعض واقعات کے بیان کرنے میں ابنِ طقطقی صحت سے زیادہ پڑھنے والے کی دلچسپی کو ملحوظ رکھتا ہے۔ شیعی فرقے سے تعلق رکھنے کے باوجود اس نے غیر جانب داری اور بے تعصبی سے کام لیا ہے۔ یہ امتیاز چند ہی مؤرخین کو حاصل ہے۔ الفخری کی اہمیت کے اظہار کے لیے ابنِ طقطقی کے خیالات کا نقل کر دینا کافی ہے۔ وہ الفخری کے دیباچہ میں لکھتا ہے:

"میری کتاب سیاست دانوں اور حکمرانوں کے لیے نہایت مفید ہے۔ اگر لوگ انصاف سے کام لیں گے تو اسے اپنے بچوں کو حفظ کرا دیں گے اور خود اس کے افکار میں غور و خوض کرنے کے ساتھ ساتھ نئی نسل کو بھی اس کے معانی و مطالب سمجھانے کی کوشش کریں گے۔ یہ کتاب نوجوانوں اور بوڑھوں مسلم فرماں رواؤں اور علاقائی حکمرانوں دونوں کے لیے برابر مفید ہوگی۔ محققین اور طلبا بھی اس سے استفادہ کر سکیں گے۔ یہ کتاب حماسہ سے بھی (جس کے لوگ بہت زیادہ گرویدہ ہیں اور اپنے بچوں کو حفظ کراتے ہیں) زیادہ سود مند ہے۔ کیوں کہ حماسہ سے ایک ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ کہ بہادری اور مہمان

نوازی کے اوصاف پیدا ہوتے ہیں۔ اور آداب کے تحت چند اخلاق مذکور ہیں ان کو اپنانے کا جذبہ بیدار ہوتا ہے۔ شاعری کا ذوق بھی نکھر جاتا ہے۔ لیکن میری تصنیف کے ذریعے حماسہ کے فوائد کے علاوہ یہ فائدہ ہوگا کہ فرماں روائی کے بنیادی اصول اور سیاسیات کے اہم قوانین سے بھی واقفیت ہوجائے گی۔ فی الحقیقت اس کتاب میں ایسی چیزیں بیان ہوئی ہیں جو حماسہ میں نہیں ہیں اور ایسے معانی مذکور ہوئے ہیں جن سے حماسہ سراسر عاری ہے۔ الفخری ذہانت کو تیز، عقل کو دور رس اور خیالات کو بلند کر دے گی۔ یہ کتاب مقامات پر بھی فوقیت رکھتی ہے جس کے متعلق لوگ بہت اچھی رائے رکھتے ہیں اور جسے وہ حافظہ میں محفوظ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کیونکہ مقامات سے یہی فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ انشا پردازی کی مشق ہوجاتی ہے۔ نظم و نثر کے مختلف اسالیب کا اندازہ ہوجاتا ہے۔ لیکن ان میں ایسے واقعات بیان ہوتے ہیں جن سے اخلاق پست ہوجاتے ہیں کیوں کہ زیادہ تر معمولی مقاصد کے حصول کے لیے بھیک اور فریب دہی کو ذریعہ بنایا گیا ہے۔ اس طرح کے مقامات ایک لحاظ سے مفید ہیں تو دوسرے اعتبار سے مضر ہیں۔"

ابنِ طقطقی کے مندرجہ بالا خیالات بہت حد تک حقائق پر مبنی ہیں۔ ان میں تعلّی کو بہت کم دخل ہے۔ اس کی افادیت ہی کے پیش نظر الفخری آج بھی اکثر مدارس میں داخلِ نصاب ہے۔ تاریخ ادب عربی (Literary History of The Arabs) کے مصنف آر۔ اے نکلسن R.A. Nicholson کا کہنا ہے کہ قرآن مجید کو چھوڑ کر میری دانست میں الفخری سے بہتر کوئی کتاب نہیں ہے جس کے ذریعے مبتدیوں کو عربی ادب سے روشناس کرایا جاسکے۔

الفخری کی علمی اہمیت کے متعلق یہ کہہ دینا کافی ہے کہ یہ کتاب مقدمہ ابنِ خلدون کے لیے پیش خیمہ ثابت ہوئی کیوں کہ الفخری کے پہلے حصے سے تاریخ کے مقدمے لکھے جانے کا رواج ہوا اور اسی رجحان کے تحت چند سال کے بعد ابنِ خلدون نے اسی نہج پر اپنا شہرۂ آفاق مقدمہ لکھا۔ اگرچہ ان دونوں کا مقابلہ کرنا ابنِ خلدون کے ساتھ بے انصافی ہے۔ تاہم بلاخوفِ تردید کہا جاسکتا ہے کہ الفخری مقدمہ کے سنگِ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔

اسلوب بیان اور طرزِ استدلال

ابنِ طقطقی نے اپنی تصنیف میں تمام تر یہی کوشش کی ہے کہ زبان آسان اور واضح استعمال

کی جاتے تاکہ ہر شخص اس سے استفادہ کر سکے۔ وہ خود کہتا ہے۔ "میری کوشش یہی تھی کہ میں اپنے خیالات کو اس سادگی کے ساتھ قلم بند کروں جس تک ہر شخص کے ذہن کی رسائی ہو سکے۔ میں نے خطیبانہ بلاغت سے قصداً احتراز کیا ہے۔ اس طریقے سے زبان پیچیدہ اور دقیق ہو جاتی ہے۔ میں نے دیکھا ہے کہ اکثر مصنفین اسی بات کے درپے رہتے ہیں کہ سخن آرائی اور بلاغت کا مظاہرہ کریں جس کی وجہ سے اُن کے خیالات مبہم بن جاتے ہیں اور ان کے معانی میں غور و فکر کرنا ممکن نہیں رہتا اور ان کی تصنیف کا فائدہ محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ ایسے لوگوں میں ابوعلی حسین بن سینا بخاری ہیں۔ جنھوں نے اپنی طب کی تصنیف میں دقیق الفاظ اور پیچیدہ تراکیب استعمال کر کے کتاب کی افادیت بہت کم کر دی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے اطبا نے اس کو ترک کر کے المالکی کو پسند کیا ہے جس کی زبان بہت صاف اور واضح ہے۔"

اس میں شک نہیں کہ ابنِ طقطقی اپنے مقصد میں بہت کامیاب رہا۔ الفخری بہت عام فہم سمجھی جاتی ہے۔ سہل نگاری ہی کی وجہ سے یہ کتاب بہت مقبول ہوئی۔ جابجا ضرب الامثال، حکیمانہ مقولے اور برمحل اشعار نے اس کی سادگی کے حُسن کو دوبالا کر دیا ہے۔

ابنِ طقطقی اپنے افکار کے ثبوت میں حتی الامکان قرآنی آیات پیش کرتا ہے جہاں وہ بادشاہ کے لیے ایفائے عہد ضروری بتلاتا ہے اوفوا بالعهد ان العهد كان عنه مسؤلا بطور سند پیش کرتا ہے یا شوریٰ کی اہمیت کی وضاحت میں شاورهم فی الامر سے استدلال کرتا ہے۔ اس نے رعایا پر راعی کی اطاعت کے وجوب میں اطیعوا الله واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم کے ذریعہ ثبوت فراہم کیا ہے۔ الفخری سے اس کی بے شمار مثالیں دی جا سکتی ہیں۔

قرآن حکیم کے علاوہ ابنِ طقطقی رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال سے بھی استدلال کرتا ہے۔ اس نے ضعیف احادیث نقل کرنے سے پرہیز کیا ہے۔ فیاضی کی اہمیت اور سخی لوگوں کی فضیلت میں اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "سخی کی خطاؤں کو معاف کر دیا کرو کیوں کہ وہ جب کبھی ٹھوکر کھاتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی دست گیری فرماتا ہے اور جب وہ کسی مصیبت میں گھر جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے راستہ کھول دیتا ہے۔" وہ افعالِ محمدی کو بھی بطور سند بیان کرتا ہے۔ وہ شوریٰ کے سلسلے میں کہتا ہے کہ آپ کا ہمیشہ یہ دستور رہا کہ صحابہ سے مشورہ لیا کرتے تھے۔

احادیث کے سلسلے میں ابنِ طقطقی دیگر شیعی مصنفین کی طرح اہلِ بیت سے مروی روایات تک خود کو محدود نہیں کرتا بلکہ وہ تمام ثقہ رُوات کی روایتوں پر خواہ اہلِ بیت میں سے ہوں یا نہ ہوں اعتماد کرتا ہے۔

آثارِ صحابہ سے بھی ابنِ طقطقی نے استدلال کیا ہے۔ بالعموم حضرت علیؓ اور دیگر اصحابِ اہلِ بیت کے زریں اقوال سے جابجا استفادہ کیا ہے۔ مثلاً حضرت علیؓ کا یہ مقولہ "سخاوت ہی شہرت کی محافظ ہے"۔ فیاضی کی اہمیت میں بیان کرتا ہے۔ شیعہ ہونے کے باوجود وہ شیخین کی سنّت کا نہایت احترام کرتا ہے۔ اور ان پر اپنے افکار کی بنیاد رکھتا ہے۔ وہ حضرت ابوبکرؓ کی سادگی اور تواضع کے متعلق رطب اللسان ہے۔ اور فرماں رواکے اوصاف میں تواضع کو ضروری بتلاتا ہے۔ اس نے حضرت فاروقؓ کے عدل و انصاف کے سلسلے میں یمنی چادروں کی تقسیم پر ایک بدّو کی غلط فہمی کا مشہور واقعہ نہایت عقیدت مندی سے بیان کیا ہے۔ حتّٰی کہ وہ امیر معاویہؓ کے اقوال سے بھی اپنے خیالات کی وضاحت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ وہ بادشاہ کے علم کے متعلق امیر معاویہؓ کا حامی ہے کہ ایک علم میں مہارت حاصل کرنا بادشاہ کے لیے مفید نہیں ہے۔ وہ خوارج کے راہ نماؤں کی آرا کو بھی ثبوت کے طور پر پیش کرتا ہے۔ جہاں وہ جلد بازی کرنے سے حکمرانوں کو باز رہنے کی تاکید کرتا ہے وہاں اس نے خوارج کے لیڈر الراسبی کا قول نقل کیا ہے کہ "میں جلد بازی کے فیصلے اور بغیر غور و فکر کیے اظہارِ رائے کرنے سے نفرت کرتا ہوں"۔ اس نے الراسبی کی دُعا کا بھی ذکر کیا ہے جس میں جلد بازی کے شر سے پناہ مانگی گئی ہے۔

ابنِ طقطقی نے اپنے افکار کے استدلال میں تاریخ سے بڑی مدد لی ہے۔ اس سلسلے میں وہ بہت وسیع القلب واقع ہوا ہے۔ مسلم اور غیر مسلم، عرب اور غیر عرب اقوام کی تاریخ سے بلا امتیاز اقتباسات پیش کرتا ہے۔ مسلمانوں میں وہ ہر فرقے کے تاریخی واقعات سے استدلال کرنے میں اپنے ذاتی عقائد کو آڑے نہیں آنے دیتا۔ غیر مسلموں میں قدیم ایرانیوں، یونانیوں اور منگولوں کی تواریخ سے شہادت فراہم کرتا ہے۔ وہ چنگیز خان کے بیٹے التائی خان کی سخاوت کا مداح اور ایرانی بادشاہ اردشیر کی عقل اور قیافہ شناسی کا معترف ہے۔ اسکندرِ اعظم کے حکیمانہ اقوال بھی اس کتاب کی زینت بنے ہیں۔ نوشیروانِ عادل کے عاقل وزیر بزرجمہر کے خیالات سے خوشہ چینی کرنے میں بھی وہ کسی قسم کی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتا۔ اسی طرح وہ شرعی شہادت پیش کرنے میں ماوردی اور غزالی کی صف میں شامل ہے تو غیر مسلم اقوام کی تاریخ سے حوالہ دینے میں نظام الملک اور کیکاؤس سے پیچھے بھی نہیں ہے۔

اکثر موقعوں پر ابن طقطقی نامعلوم اشخاص کے مقولے نقل کرتا ہے۔ کبھی وہ یہ کہنے پر اکتفا کرتا ہے کہ "عقل مندوں کا قول ہے" یا "کسی عاقل نے کہا ہے۔" غالباً وہ خود اپنے خیالات کو اس طرح سے ظاہر کر کے ان کی وقعت اور اہمیت میں اضافہ کرنے کا متمنی ہے اور "سرِ دلبراں" کو "حدیثِ دیگراں" کے ذریعہ بیان کرنا چاہتا ہے۔

ایک اور چیز جس نے ابن طقطقی کو دیگر مسلم مفکرین سے ممتاز کر دیا ہے وہ اس کا ادبی ذوق ہے وہ جابجا برمحل اشعار پیش کرتا ہے جن کی وجہ سے الفخری محض ایک تاریخ کی کتاب ہونے کے علاوہ تاریخ ادب میں بھی ایک اہم مقام رکھتی ہے۔ زمانۂ جاہلیت کے شعرا کے کلام کے اقتباس پیش کرتا ہے۔ جن میں امرا القیس اور نابغہ ذبیانی جیسے چوٹی کے شاعر شامل ہیں اور عہدِ اسلام کے شعرا کے بھی بے شمار شعروں کے ذریعے اپنے افکار کی توضیح میں مدد لیتا ہے۔ ان شعرا میں فرذدق، ابونواس اور متنبی شامل ہیں۔ کبھی وہ غیر معروف اور نامعلوم شعرا کے شعر بھی نقل کرتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس قسم کے اشعار اس کے اپنے ہوں۔ اس طرح الفخری میں نظم و نثر کا عجیب و غریب امتزاج پایا جاتا ہے۔ نثر میں بیان کردہ مطالب کی شعر کے ذریعہ وضاحت ایک طرف خیالات کو ذہن نشین کر دیتی ہے تو دوسری طرف پڑھنے والے کو تسلیم کرتے ہی بن پڑتی ہے۔

ابن طقطقی کے زمانے میں مختلف طبقے وجود میں آ گئے تھے۔ مذہبی طبقے کی گرفت عرصے سے رفتہ رفتہ ڈھیلی پڑتی جا رہی تھی۔ وہ قرآن و احادیث کے سوا کسی اور بات کی طرف کان دھرنے کے لیے آمادہ نہ تھا۔ دوسرا پڑھا لکھا طبقہ تاریخ کا دل دادہ تھا۔ تاریخی نظائر کے بغیر وہ کسی بات کے ماننے کے لیے تیار نہ تھا۔ شعر و ادب کا دل دادہ گروہ اشعار اور ضرب الامثال ہی کے ذریعے کسی بات کو تسلیم کرتا ہے۔ ابن طقطقی نے اپنی کتاب میں تینوں طرح کے دلائل مہیا کیے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی تصنیف آج تک ہر طبقہ خیال اور فرقے میں مقبول ہے۔

سیاسی نظریات

الفخری میں عملی سیاست میں کامیابی حاصل کرنے کے گُر بتلائے گئے ہیں اور اس تصنیف کی غرض و غایت ہی یہ ہے کہ فرماں رواؤں اور سیاست دانوں کے لیے مشعلِ راہ بن سکے اور

مشکلات کے وقت ان کی رہنمائی کرے۔ اسی لیے یہ کتاب از ابتدا تا انتہا نہایت حقیقت پسندی پر مبنی ہے۔ ابنِ طقطقی نے البتہ اپنی حقیقت پسندی کو آزاد نہیں چھوڑ دیا۔ وہ اربابِ حکومت کو مصالح کی آڑ میں من مانی کارروائی کرنے کی کھلی چھٹی نہیں دیتا۔ ابنِ طقطقی کی حقیقت پسندی پر اخلاقی اصول کا زبردست پہرہ ہے۔ وہ فرماں رواکو اخلاقی حدود سے سرِ مُو تجاوز کرنے کی اجازت دینے پر آمادہ نہیں۔ مملکت کی ابتدائی نوعیت اور مملکت کے ارتقائی مراحل جیسے مسائل ابنِ طقطقی کی حقیقت پسندی سے غیر متعلق ہیں اسی لیے وہ ان مسائل میں نہیں الجھتا۔ نہ اس کے نزدیک اس بحث میں پڑنے کی ضرورت ہے کہ ملوکیت کا آغاز کب اور کیوں کر ہوا۔ ملوکیت کے لیے اسلامی سیاسی نظام میں گنجائش ہے یا نہیں بلکہ وہ بلا واسطہ اس مفروضے سے اپنی بحث کا آغاز کرتا ہے کہ ملوکیت بذاتِ خود مذموم شے نہیں ہے۔ وہ خلافتِ راشدہ کے نظام کو اپنے زمانے میں ناقابلِ عمل خیال کرتا ہے کیوں کہ اس دور میں پیغمبری خصوصیات کا غلبہ تھا اور یہ حکومت بجائے ارضی ہونے کے آسمانی زیادہ تھی۔ اب اس کی نظیر پیش کرنا بدلے ہوئے حالات میں اس کے نزدیک ممکن نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ابنِ طقطقی خلافت اور خلیفہ کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اس ادارہ کے تقدس اور اس کے احترام کا قائل بھی ہے اور اس کی اہمیت کے اعتراف میں بھی وہ کوتاہی نہیں کرتا۔ تاہم وہ خلیفہ کو غیر محدود اختیارات دینے پر آمادہ نہیں۔ وہ اس حقیقت سے چشم پوشی نہیں کرسکتا تھا کہ صدیوں تک کٹھ پتلی رہنے کے بعد عباسی خلفا کے تقدس کا سحر ہلاکو خان کے ہاتھوں ٹوٹ چکا تھا اور مصر میں یہ خاندان محض تبرک اور تبریک کے لیے مسندِ خلافت پر بٹھا دیا گیا تھا۔ اسی لیے وہ خلیفہ کے اختیارات محض مذہبی امور تک محدود کر دینے کا حامی ہے اور خلیفہ کو محافظِ دین سے زیادہ حیثیت دیے جانے کا وہ روادار نہیں۔ وہ سکّہ اور خطبہ کی چار دیواری سے باہر خلیفہ کو دیکھنا پسند نہیں کرتا۔ بادشاہ کے سپرد رعایا کی اقتصادی، مادّی اور اخلاقی اصلاح کرتا ہے۔ اس میں مسلم وغیر مسلم، مومن اور کافر کی تمیز کرنے کو وہ جائز نہیں سمجھتا۔

بادشاہ کے اوصاف

ابنِ طقطقی کی حقیقت پسندی نے اسے بادشاہ کے اوصاف سے تفصیلی بحث کرنے پر مجبور کیا۔ وہ ایک کامل بادشاہ جسے وہ "الملک الفاضل" کے نام سے یاد کرتا ہے۔ اس کے اوصاف اور شرائط بیان کرنے میں بہت زیادہ زورِ بیان صرف کر دیتا ہے۔ وہ اس امر کی توجیہہ بھی کرتا ہے کہ بادشاہ میں ان اوصاف کا ہونا کیوں ضروری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "بادشاہ میں

چند ایسی صفات کا ہونا ضروری ہے جو دوسروں میں نہیں پائی جاتیں۔ کیوں کہ حیثیت اور رتبہ میں بھی وہ دوسروں سے مختلف اور اعلیٰ ہے (ر بادشاہ میں ایک خصوصیت یہ بھی ہوتی ہے کہ وہ کسی چیز کو پسند کرتا ہے تو عوام بھی اس چیز کے گرویدہ بن جاتے ہیں۔ اسی طرح جب وہ کسی بات کو پسند نہیں کرتا تو رعایا بھی اس کے اتباع میں اس بات سے متنفر ہو جاتی ہے کیوں کہ ایک کہاوت ہے کہ الناس علیٰ دین ملوکھم۔ ایک اور خصوصیت بادشاہ میں یہ پائی جاتی ہے کہ جب وہ کسی شخص سے نفرت کرتا ہے تو اس شخص کا دل بیٹھنے لگ جاتا ہے خواہ بادشاہ اسے کسی قسم کا نقصان نہ بھی پہنچائے اور جب کسی آدمی کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے تو اس کی توجہ ہمت افزائی کا باعث بن جاتی ہے خواہ اسے بادشاہ کی جانب سے کسی قسم کا فائدہ نہ پہنچا ہو۔[۲]

ملوکی صفات کے سلسلے میں ابنِ طقطقی کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ وہ ایجابی اور سلبی دونوں قسم کی صفات گنواتا ہے۔ ابنِ طقطقی کے بیان کردہ اوصاف کی فہرست اس کے پیش رو مفکر کے افکار سے بہت مماثلت رکھتی ہے۔ تاہم دونوں مفکرین کے نقطۂ نظر میں بنیادی فرق ہے۔ ماوردی نے شرعی احکامات کی روشنی میں یہ فہرست مرتب کی ہے اور ابنِ طقطقی اخلاقی قوانین اور اصولِ سیاست کے تحت ان اوصاف کی نشان دہی کرتا ہے۔ ماوردی کے نزدیک ان اوصاف کا مقصد رضائے الٰہی، اُخروی کامرانی اور اعلائے کلمۃ الحق ہے لیکن ابنِ طقطقی کے نزدیک عمدہ نظم کا قیام اور رعایا کی خوش حالی کے لیے یہ صفات ضروری ہیں۔

ابنِ طقطقی بادشاہ میں مندرجہ ذیل ایجابی صفات دیکھنے کا متمنی ہے:

اس کے نزدیک پہلی صفت عقل ہے۔ وہ عقل کو تمام صفات کی جڑ بتلاتا ہے۔ کیوں کہ اسی کے ذریعے امورِ مملکت انجام پاتے ہیں اور جملہ صفات کا جائز اور صحیح استعمال بغیر عقل کے ممکن نہیں ہے۔ جو بادشاہ عقل کی دولت سے محروم ہو ابنِ طقطقی کے نزدیک زمامِ حکومت سپرد کیے جانے کا وہ ہرگز مستحق نہیں۔

عقل کے علاوہ عدل بھی بادشاہ کے لیے ایک لازمی وصف ہے جس کے ذریعہ دولت و ثروت کی بہتات ہو جاتی ہے اور جس پر ملک کی آبادی کا انحصار ہے۔ رعایا کی ترقی عدل کے بغیر ممکن نہیں۔ عدل کے سلسلے میں وہ ہلاکو خاں کا ایک دلچسپ واقعہ بیان کرتا ہے کہ بغداد پر قابض ہو جانے کے بعد ہلاکو خاں

نے فقہا سے اس بارے میں استفسار کیا کہ عادل کافر بادشاہ بہتر ہے یا ظالم مسلمان۔ تمام فقہا غور و خوض کرنے کے لیے مستنصریہ میں جمع ہوئے لیکن اُنھوں نے فیصلہ کر لینے کے باوجود جواب دینے میں ہچکچاہٹ محسوس کی۔ رضی الدین علی بن طاؤس بھی اس مجلس میں موجود تھے۔ وہ سن رسیدہ اور معزز تھے۔ جب اُنھوں نے علما کے پس و پیش کو دیکھا تو اُنھوں نے فتویٰ دیا اور سب سے پہلے دستخط ثبت کر دیے جس میں عادل کافر بادشاہ کو ظالم مسلمان فرماں روا پر ترجیح دی گئی تھی۔ ان کی دیکھا دیکھی دوسروں نے بھی دستخط کر دیے۔ اس طرح ابنِ طقطقی عدل کو مذہب پر بھی ترجیح دیتا ہے۔

بادشاہ میں علم کا ہونا بھی ضروری ہے۔ ابنِ طقطقی کے نزدیک علم، عقل کا ثمرہ ہے جس کی مدد سے فرماں روا اس نتیجہ پر پہنچ سکتا ہے کہ کن امور کے حصول کے لیے اسے کوشاں رہنا چاہیے اور کن چیزوں سے اسے اجتناب ضروری ہے اور علم ہی ایسے فیصلوں میں غلطی کرنے سے محفوظ رکھتا ہے۔ خُورد و کلاں کی نظروں میں وہ علم ہی کے باعث بلند ہو جاتا ہے اور اسی کے ذریعے سے اس کا شمار دُنیا کے عظیم المرتبت بادشاہوں میں ہو سکتا ہے۔ ابنِ طقطقی بادشاہ کی علمیت کا عجیب و غریب معیار بتلاتا ہے۔ وہ نہ تو ماوردی کی طرح بادشاہ میں اجتہادی صلاحیت کی ضرورت محسوس کرتا ہے اور نہ غزالی کی طرح علومِ شرعیہ کے عمیق مطالعہ کی حاجت پر زور دیتا ہے۔ بلکہ وہ مختلف علوم — شرعی اور غیر شرعی — میں بادشاہ کے لیے اس قدر دسترس کو ضروری بتلاتا ہے کہ وہ ان علوم کے ماہرین سے ان کے متعلق گفتگو کر سکے تاکہ بحث و مباحثہ کے ذریعہ دقّتوں اور مشکلات کا حل تلاش کیا جا سکے۔ ایک فائدہ اور بھی ہے کہ تمام علوم میں بنیادی معلومات کے ذریعہ بادشاہ درباری علما اور شعرا کا اعتماد حاصل کر سکتا ہے کیوں کہ ابنِ طقطقی کا کہنا ہے کہ بغیر اس اعتماد کے بادشاہ کے لیے صائب مشورہ کا حاصل کرنا ممکن نہیں۔ اس لیے ابنِ طقطقی بادشاہ پر زور دیتا ہے کہ وہ کاروبارِ مملکت سے وقت نکال کر ممتاز مصنفین کی کتابیں پڑھے۔ اس کے نزدیک خصوصیت کے ساتھ جن کتابوں کو زیرِ مطالعہ رکھنے کی ضرورت ہے، وہ علم السیاست، تواریخ و سیر کی کتابیں ہیں جن میں پُرانے زمانے کی عمدہ عمدہ حکایات درج ہوں۔ ان کے پڑھنے سے بادشاہ میں امورِ مملکت کی انجام دہی کا ملکہ پیدا ہو گا۔ ابنِ طقطقی کہتا ہے کہ وزرا کی ہمیشہ یہی کوشش رہی ہے کہ بادشاہ کو تواریخ و سوانح کی کتابوں کے مطالعے سے باز رکھیں۔ اس سلسلے میں وہ خلیفہ مکتفی کا بڑا دلچسپ

واقعہ قلم بند کرتا ہے۔ مکتفی نے اپنے وزیر کو ایسی کتاب کے لانے کا حکم دیا جس میں اس کی دل بستگی کا سامان ہو اور وہ فرصت کے اوقات گزار سکے۔ وزیر نے اپنے ماتحت عملے کو ایسی کتاب فراہم کرنے کا حکم دیا اور تاکید کردی کہ بادشاہ کو کتاب دیے جانے سے پہلے یہ کتاب اسے دکھلائی جائے۔ جب تاریخ کی کتاب کارکنوں نے لا کر وزیر کو دکھلائی تو وہ چیخ اُٹھا کہ "تم لوگ میرے بدترین دشمن ہو۔ میں نے تم کو حکم دیا تھا کہ بادشاہ کے دل بہلانے کے لیے کوئی کتاب لاؤ تاکہ بادشاہ کی توجہ مجھ سے ہٹی رہے لیکن تم ایسی کتاب لائے ہو جو بادشاہ کو وزیروں کی برطرفی کا ڈھب سکھلا دے گی، نیز دولت حاصل کرنے، آباد اور غیر آباد شہروں میں فرق کرنے کے طریقے بتلا دے گی۔

ان علوم کی اہمیت بتلانے کے بعد ابن طقطقی علوم کی کوئی ایسی فہرست تیار کرنے کے خلاف ہے جو ہر زمانے میں قابلِ عمل ہو۔ وہ کہتا ہے کہ ہر زمانے اور ہر عہد میں وہ علوم جن کا جاننا بادشاہ کے لیے ضروری ہے بدلتے رہتے ہیں۔ وہ اس امر سے بحث کرتا ہے کہ ساسانیوں کے عہد میں کون سے علوم اہم تھے، مسلمانوں نے کن علوم پر زور دیا اور منگولوں کی توجہ کن کن علوم کی طرف مبذول تھی۔

خوفِ الٰہی بھی بادشاہ کے لیے ضروری ہے۔ ابنِ طقطقی تقویٰ کو تمام نیکیوں کی اصل جڑ اور تمام فضائل کی کلید بتلاتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر بادشاہ خدا سے ڈرتا ہے تو خلقِ خدا اس سے زیادہ خود کو محفوظ سمجھے گی۔ وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مشہور واقعہ بیان کرتا ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنے نوکر کو کئی بار آواز دی۔ لیکن اس نے جواب نہ دیا۔ کسی نے آپ کو بتلایا کہ وہ غلام دروازے ہی پر ہے اور آپ کی آواز سنتا ہے لیکن جواب نہیں دیتا۔ جب وہ غلام حضرت علیؓ کے پاس آیا تو آپ نے اُس سے اس حرکت کی وجہ دریافت فرمائی۔ اس نے جواب دیا کہ میں خود کو آپ کی سزا سے محفوظ سمجھتا تھا۔ حضرت علیؓ نے اللہ کا شکر ادا کیا کہ اس کے بندے خود کو اُن سے محفوظ سمجھتے ہیں۔

بادشاہ میں ایک اور صفت عفو و درگذر کی ہونی چاہیے۔ ابنِ طقطقی کا کہنا ہے کہ اس صفت کے ذریعہ لوگوں کے دلوں کو موہ لینا ممکن ہو جاتا ہے اور قلبی جذبات کی اصلاح کی جا سکتی ہے۔

وصفِ سخاوت بھی بادشاہ میں ہونا ضروری ہے۔ اس کے فوائد ابنِ طقطقی یہ گنواتا ہے کہ اس کے ذریعہ لوگوں کے جذبات پر قابو پایا جا سکتا ہے اور عمدہ مشورے کا حصول بھی بغیر سخاوت کے ممکن نہیں اور مشاہیر کی خدمات کے حاصل کرنے کا انحصار بھی فیاضی پر ہے۔

ابنِ طقطقی کے نزدیک جاہ و جلال بھی بادشاہ میں پایا جانا ضروری ہے۔ اس رعب و دبدبہ کے بل بوتے پر ملک میں نظم و نسق قائم کر کے سلطنت کو حریفوں سے بچایا جا سکتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اس دبدبے کے حصول کی خاطر قدیم بادشاہ طرح طرح کی تدابیر اختیار کرتے تھے۔ شیر، چیتے اور ہاتھی باندھتے، بڑے بڑے بگل بجائے جاتے، جھنڈے لہراتے اور سروں پہ پردے آویزاں کرتے تھے۔ یہ تمام چیزیں صرف جاہ و جلال پیدا کرنے کے لیے کی جاتی تھیں۔

وہ ان تمام اوصاف کے ساتھ ساتھ بادشاہ میں تدبّر کو بھی ضروری سمجھتا ہے۔ اس کی اہمیت بیان کرتے میں وہ بہت زیادہ رطب اللسان ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ تدبّر ہی فرماں رواؤں کا سرمایہ ہے۔ اسی کے ذریعہ خون ریزی کا انسداد ہوتا ہے۔ مال و متاع کی حفاظت کا انحصار بھی تدبّر ہی پر ہے۔ اخلاق کی عمدگی اور حوصلے کی بلندی کا حصول بھی تدبر ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ تباہی و بربادی کی روک تھام میں بھی یہی مدد دیتا ہے۔ مفسدوں اور فتنہ پردازوں کی سرکوبی بھی یہی کرتا ہے۔ خانہ جنگیوں میں لوٹ مار سے ملک کی حفاظت بھی تدبّر کے ذریعہ کی جاتی ہے۔

ایفائے عہد کو بھی ابنِ طقطقی ایک اہم وصف بتلاتا ہے۔ بادشاہ کا وعدہ پورا کرنا لوگوں کے قلبی اطمینان اور ذہنی سکون کے لیے ضروری ہے اور اسی صفت کی بدولت عوام کو فرماں روا پر بھروسا ہوتا ہے۔ خصوصاً جب کوئی خوف زدہ آدمی بادشاہ سے امان کا خواہاں ہو یا صلح کرنے والا بادشاہ سے معاہدہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔

یہ مثبت صفات تھیں۔ ابنِ طقطقی سلبی صفات کی بھی نشان دہی کرتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ اہم صفت یہ ہے کہ بادشاہ میں عجلت اور جلد بازی نہ پائی جاتی ہو۔ اس کا کہنا ہے کہ جلد بازی کی وجہ سے ایسے کام ہو جاتے ہیں جن کا انجام ندامت کے سوا کچھ نہیں ہوتا لیکن ندامت اس وقت دامن گیر ہوتی ہے جب کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

عجلت کے علاوہ بادشاہ میں غصّہ، بیزاری اور نفرت کے جذبات نہ ہونے چاہئیں۔ کیوں کہ یہ چیزیں بادشاہ کے لیے بہت مُضر ہیں اور اس کے وقار کو ختم کرنے میں مددگار ثابت ہوتی ہیں۔

اس طرح ابنِ طقطقی اپنے الملک الفاضل کو اخلاق کا بہترین نمونہ دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ اس چیز سے بحث نہیں کرتا کہ اگر ان صفات کے حامل انسان میسر نہ ہوں تو کیا کرنا چاہیے۔ غالباً اس کا

خیال یہ تھا کہ اس قسم کے افراد کا دستیاب ہونا محال نہیں۔

راعی اور رعایا کے تعلقات

ابنِ طقطقی غالباً پہلا اسلامی مفکر ہے جس نے راعی اور رعایا کے تعلقات سے باقاعدگی کے ساتھ بحث کی ہے۔ اس نے فریقین کے فرائض و حقوق کی نشان دہی کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ کاروبارِ مملکت چلانے میں رعایا کے چند حقوق راعی پر اور راعی کے کچھ حقوق رعایا پر عائد ہوتے ہیں جب تک فریقین اپنے فرائض سے عہدہ برآنہ ہوں۔ اس وقت تک کسی حکومت میں قیامِ امن و عدل اور نفاذِ قانون ممکن نہیں ہے۔ الفخری میں وہ پہلے ان فرائض کی وضاحت کرتا ہے جو راعی کی طرف سے رعایا پر عاید ہوتے ہیں وہ یہ ہیں:

۱۔ اطاعت: ابنِ طقطقی کے نزدیک بادشاہ کی اطاعت پر ہی عوام کی فلاح و بہبود کا دارو مدار ہے اور اطاعت ہی حکمران کے بازو قوی کرتی ہے اور اسے اس قابل بنا دیتی ہے کہ وہ قوی سے ضعیف کے حقوق دلوا سکے اور دونوں میں انصاف قائم کر سکے۔ اطاعت ہی کی بدولت منصفانہ تقسیم ممکن ہے۔ رعایا پر اطاعت کے وجوب میں وہ قرآنی آیت اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم پیش کرتا ہے اور تاریخی حقائق سے یہ ثابت کرتا ہے کہ جب بھی رعایا کی جانب سے اطاعت میں کوتاہی برتی گئی فتنہ و فساد کے دروازے کھل گئے خلفائے راشدین کے زریں عہد کے بعد سے خون ریزی اور شورش و بغاوت کا دروازہ وا ہونے کی اصل وجہ ابنِ طقطقی کے نزدیک عوام کی سرکشی اور ان کا غیر مطیعانہ رویہ ہے۔

ان افکار سے واضح ہوتا ہے کہ ابنِ طقطقی غیر مشروط اطاعت کا حامی ہے اور کسی صورت میں بھی وہ رعایا کو یہ حق دینے پر آمادہ نظر نہیں آتا ہے کہ وہ اطاعت کا جوا اپنی گردن سے اُتار پھینکے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا الملک الفاضل جو عاقل، عادل اور عالم ہونے کے ساتھ متقی اور پرہیز گار بھی ہے جس کا شیوہ عفو و درگذر ہے، جو اپنی بات کا دھنی ہے۔ تو ظاہر ہے کہ ایسے فرماں روا کی اطاعت غیر مشروط طور پر فرض ہونی چاہیے۔

۲۔ عزت و احترام: رعایا کا دوسرا فرض یہ ہے کہ بادشاہ کی عزت و تکریم میں کوئی دقیقہ اُٹھا نہ رکھے اور بادشاہ کی اہمیت کا اقرار کرے۔ یہ اقرار زبان اور دل دونوں سے ہو۔ اور

اس پر اس قدر عمل کیا جائے کہ عادت ثانیہ بن جائے۔ وہ بچوں کو بادشاہ کی عزت کرنے کی تعلیم دینے کی بھی تاکید کرتا ہے۔ اس سلسلے میں ابن طقطقی بادشاہ کے ظل اللہ فی الارض ہونے کا قائل ہے اور وہ واضح طور پر بادشاہ کے آسمانی حقوق (Divine Rright of the King) کا اعتراف تو نہیں کرتا، تاہم اس نظریہ سے بہت قریب جا پہنچتا ہے۔

۳۔ مشورہ: ابن طقطقی کے نزدیک رعایا کا یہ بھی فرض ہے کہ بادشاہ کو صائب اور صحیح مشورہ دے۔ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی سے استدلال کرتا ہے کہ "دین صحیح مشورہ دینے کا نام ہے۔" صحابہ نے دریافت کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ مشورہ کس کے لیے دیا جائے تو ارشاد گرامی ہوا۔ "اللہ اور اس کے رسول اور عام مسلمانوں کے فائدے کی خاطر۔" یہاں ابن طقطقی کاروبار مملکت میں رعایا کو دخل دینے کا نہ صرف حق دیتا ہے بلکہ اس پر بطور فرض کے عاید کرتا ہے کہ رعایا امور مملکت میں دلچسپی لے اور بادشاہ کے ساتھ تعاون کرے۔ اسی طرح وہ جمہوریت سے بہت زیادہ قریب ہو گیا ہے۔

۴۔ ابن طقطقی کا کہنا ہے کہ رعایا پر یہ فرض بھی ہے کہ وہ بادشاہ کی غیبت نہ کرے۔ وہ کہتا ہے کہ کوئی ایسا شخص جو اس کے بیان کردہ اوصاف کا حامل نہ ہو اور برسر اقتدار آجائے تو رعایا کو اس کے خلاف علم بغاوت بلند کرنے کا جب بھی اختیار نہیں ہے بلکہ وہ نازیبا اور نادرست کلمات بھی بادشاہ کی شان میں منہ سے نکالنے کو جائز نہیں سمجھتا۔ اس دعویٰ کی دلیل میں وہ حدیث پیش کرتا ہے کہ "اپنے بادشاہوں کی برائی نہ کیا کرو کیوں کہ اگر وہ نیکی کرتے ہیں تو ان کو ثواب ملے گا اور ان کا شکر یہ ادا کرنا تم پر فرض ہے اور اگر وہ برائی کرتے ہیں تو گناہ کا بوجھ ان پر ہوگا اور تمھارا فرض صبر کرنا ہے۔ بادشاہ عذاب الٰہی کا ذریعہ ہیں جن کے ذریعے اللہ جس پر چاہتا ہے عذاب نازل فرماتا ہے۔ تم اللہ کے عذاب سے پہلے جلد بازی اور غصہ سے کام نہ لو بلکہ خشوع وخضوع کے ساتھ عذاب الٰہی کے منتظر رہو۔"

بادشاہ کے فرائض

اس کے بعد وہ بادشاہ کے فرائض یا بادشاہ پر رعایا کے حقوق کا ذکر کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کے فرائض میں اہم ترین فرض دارالحکومت کی حفاظت، سرحدات کی نگرانی، سرحدی

چوکیوں کا قیام، راستوں کو محفوظ بنانے کی تدابیر اختیار کرنا اور شر پسندوں کی روک تھام ہے۔ وہ ان فرائض کی اہمیت بیان کرتے میں بہت زیادہ زور بیان صرف کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ بادشاہ پر یہ امور اتنے ہی فرض ہیں جتنے کہ مذہبی فرائض ہیں۔ ان فرائض سے عہدہ برآ ہو سکنے ہی کے لیے رعایا پر اطاعت واجب کی گئی ہے۔

عام سلوک میں وہ رعایا کے ساتھ نرمی اور رحم دلی کے ساتھ پیش آنے کے لیے بادشاہ کو تاکید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ رعایا سے اگر کوئی غلطی سرزد ہو جائے خواہ وہ کتنی بڑی ہی کیوں نہ ہو تو بھی بادشاہ کا فرض ہے کہ حلم اور بردباری کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دے۔ وہ سلطان صلاح الدین ایوبی کے حلم کی مثال پیش کرتا ہے کہ سلطان ایک طویل بیماری کے بعد شفایاب ہوئے تو غسل کرنے کے لیے حمام گئے۔ اس وقت ان میں نقاہت موجود تھی۔ ایک غلام سے گرم پانی مانگا تو وہ بے حد گرم پانی ایک برتن میں لایا جب وہ غلام سلطان کے قریب پہنچا تو اس کے ہاتھ کانپے۔ جس سے برتن سلطان پر گر پڑا اور ان کا جسم جل گیا۔ لیکن وہ ایک لفظ بھی نہ بولے۔ تھوڑی دیر بعد اسی غلام کو ٹھنڈا پانی لانے کا حکم دیا۔ وہ خوب ٹھنڈا پانی لایا۔ اس مرتبہ پھر ویسا ہی واقعہ پیش آیا۔ ٹھنڈے پانی کا گرنا تھا کہ بادشاہ پر بے ہوشی طاری ہو گئی اور وہ مرتے مرتے بچے۔ جب انھیں ہوش آیا تو غلام سے صرف اتنا کہا کہ تم مجھے قتل کرنا چاہتے ہو تو مجھے بتلا دو۔

بادشاہ کا اہم فریضہ یہ بھی ہے کہ وہ ضعیف کو قوی کے ظلم سے بچائے اور کمزور سے کمزور شخص کے حقوق کی حفاظت کرے۔ قانون کو بلا امتیاز نافذ کرنا۔ ستم رسیدہ کی امداد کرنا۔ فریادیوں کی فریاد پر لبیک کہنا بھی وہ بادشاہ کا فرض بتلاتا ہے۔ انصاف کے سلسلے میں قریب و دور، اپنے اور بیگانے ادنیٰ اور اعلیٰ میں فرق نہ کرنے کی بادشاہ کو تاکید کرتا ہے۔

وہ بادشاہ کا فرض یہ بھی بتلاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فضل و کرم کا شکر ادا کرتا رہے جس نے اسے اپنی تمام مخلوقات میں اعلیٰ درجہ دیا۔ حتیٰ کہ دوسرے اس سے ڈرتے ہیں لیکن وہ خود کسی سے نہیں ڈرتا۔ ابن طقطقی کا کہنا ہے کہ بادشاہ کو چاہیے کہ ہر وقت اللہ تعالیٰ کے اس کرم کو یاد رکھے اور اکثر اس کا ذکر کر کے شکر ادا کرتا رہے۔ اس طریقے سے دو فائدے ہوں گے۔ ایک کبر و نخوت سے محفوظ رہے گا، دوسرے اللہ تعالیٰ حسب وعدہ اس کے مرتبہ میں اضافہ بھی کرے گا۔ وہ خود فرماتا ہے کہ لئن شکرتم لازیدنکم اس کے لیے وہ طریقہ کار بھی بتلاتا ہے کہ گوشۂ تنہائی میں بیٹھ کر خدا کی عبادت میں

مشغول رہے اور نہایت عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے دعا کرے۔ وہ بادشاہ کے لیے ایک خاص دعا بھی بتلاتا ہے جو دوسروں کے لیے نہیں ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے بادشاہ کے لیے یہ دعا لکھی ہے اس سے پہلے کسی کا بھی ذہن اس طرف نہیں گیا۔

نظم ونسق

ابن تقطقی پانچ قسم کے نظم ونسق کا ذکر کرتا ہے۔ اوّل تدبیر منزل۔ دوم دیہی نظام۔ سوم شہری انتظام۔ چہارم فوجی نظام اور پنجم ملکی نظام۔ اس کے نزدیک کسی شخص کے ایک نظام سے باہر ہونے سے اس کو دوسرے میں بھی باہر خیال کرنا سراسر غلطی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ قدیم خیال ہے کہ جو شخص گھریلو انتظام میں ماہر ہے وہ دیہی نظم کو بھی بحسن وخوبی قائم رکھ سکتا ہے اور جو دیہی نظام میں ید طولیٰ رکھتا ہے وہ شہری انتظام میں بھی بہتر ہوگا اور جو شہر کا انتظام اچھا کر سکتا ہے وہ فوج پر بھی اچھی طرح قابو رکھ سکتا ہے اور جو فوجی انتظام میں مہارت رکھتا ہے وہ ملک کا نظم ونسق بھی بہتر طریقے پر چلا سکتا ہے، یہ غلط ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ دنیا میں بہت سے ایسے آدمی ملتے ہیں جو خانگی امور میں بڑے ماہر ہیں لیکن ملک داری کی صلاحیت ان میں مفقود ہے اور بہت سے ایسے بادشاہ گزرے ہیں جو امور مملکت کی انجام دہی میں بڑی شہرت کے مالک ہیں لیکن ان کا اپنا گھریلو نظام ہمیشہ ابتر رہا۔ وہ کہتا ہے کہ سیاست مدن کا انحصار دو چیزوں پر ہے۔ ایک تلوار دوسری قلم۔ تلوار سے ملک کی حفاظت ہوتی ہے اور قلم سے نظم ونسق قائم ہوتا ہے۔ پرانی بحث کا کہ سیف وقلم میں کون زیادہ اہم ہے وہ اس طرح فیصلہ کرتا ہے کہ دونوں لازم وملزوم ہیں۔ ایک کے بغیر دوسرا نامکمل رہ جاتا ہے۔

نظم ونسق کو اعلیٰ طریقے سے قائم کرنے کے لیے ابن طقطقی کے نزدیک چند چیزیں ضروری ہیں۔ سخاوت تاکہ ملک زرخیز بنے۔ انصاف تاکہ ملک آباد رہے۔ فہم وفراست کے ذریعہ سلطنت حاصل کی جاتی ہے۔ جرأت کے بل بوتے پر اس کی حفاظت ہوتی ہے۔ سیادت کے ذریعہ انتظام کیا جاتا ہے۔

رعایا سے برتاؤ: وہ ملکی نظام کے سلسلے میں سب کو ایک لاٹھی سے ہنکانے کا قائل نہیں ہے۔ بلکہ وہ مختلف طبقے کے لوگوں کے ساتھ مختلف رویہ اختیار کرنے کا مشورہ دیتا ہے۔ وہ اعلیٰ طبقے کے ساتھ شریفانہ اور نرم دلانہ سلوک روا رکھنے کی تاکید کرتا ہے۔ اس کے نزدیک یہی طبقہ بہت اہم ہے اور اس کو رام کرنا بادشاہ کے لیے ضروری ہے جس کے بغیر کاروبار مملکت کی انجام دہی

ممکن نہیں۔ متوسط طبقے کے ساتھ نرمی اور گرمی دونوں ضروری ہیں۔ بادشاہ کو چاہیے کہ ان کو امید بھی دلائے تاکہ وہ بالکل مایوس نہ ہو جائیں اور ان کو خوف زدہ بھی رکھے تاکہ فتنہ و فساد برپا نہ کر سکیں اور ادنیٰ طبقے کے بارے میں اس کا مشورہ ہے کہ انھیں ڈرا دھمکا کر سیدھی راہ پر چلنے کے لیے مجبور کرنا چاہیے۔ اس کی رائے میں راعی اور رعایا کے تعلقات کی نوعیت وہی ہے جو مریض اور معالج کی ہوتی ہے۔ اگر مریض جسمانی اعتبار سے نازک ہے تو معالج اسے خوش ذائقہ اور میٹھی ادویات دیتا ہے اور ہر ممکن طریقے سے اس کی صحت مندی کے لیے بالواسطہ کوشش کرتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر جسمانی اعتبار سے سخت ہے اور اس کی ساخت بھی اچھی ہے تو معالج لامحالہ اسے ترش و تیز ادویات دے کر بلا واسطہ اس کا علاج کرتا ہے۔

ابنِ طقطقی ادنیٰ طبقہ کے ساتھ سختی کرنے کا مشورہ دیتا ہے لیکن وہ ضرورت سے زیادہ سختی کی اجازت کسی حالت میں نہیں دیتا۔ وہ کہتا ہے کہ "بادشاہ کو چاہیے کہ ایسے شخص کو جسے سرد مہری یا پیشانی کی شکن سے ٹھیک کیا جا سکے، دھمکی نہ دے اور جسے صرف دھمکی ہی راہِ راست پر لگا دے اسے قید و بند کی صعوبت میں ڈالنا قرین عقل نہیں ہے اور جسے قید کرنا کافی ہو اسے دُرّے لگوانا مناسب نہیں اور جسے دُرّے ٹھیک کر سکیں اس کو قتل کرنا عقل مندی نہیں"۔ کون شخص کس قسم کے سلوک کا مستحق ہے اس کو معلوم کرنے کے لیے بہت سمجھ اور تمیز اور واضح غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اسی لیے جملہ سزاؤں میں وہ قتل میں بہت احتیاط برتنے کی تاکید کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قتل کی سزا دینے سے پہلے تمام پہلوؤں پر اچھی طرح غور کر لینا نہایت ضروری ہے اور جب تک قتل کرنے کی اشد ضرورت واضح نہ ہو جائے۔ اس سزا کے جاری کرنے میں عجلت سے کام نہ لینا چاہیے کیوں کہ یہی ایک ایسی سزا ہے جس کی تلافی ناممکن ہے اور بعد میں ندامت و پشیمانی بے سود ثابت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ابنِ طقطقی قتل کرنے میں آسان ترین طریقہ اختیار کرنے کا بھی مشورہ دیتا ہے۔ غیر ضروری عذاب دینے یا مُثلہ (ناک کان کاٹنے) کا وہ شدید مخالف ہے۔ وہ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ نقل کرتا ہے جن میں آپ نے فرمایا کہ کاٹنے والے کُتّے کا مُثلہ نہ کرو۔ وہ خلفا و سلاطین کا طرزِ عمل بتلاتا ہے کہ نامور افراد کو قتل کرنے میں عجلت سے کام نہیں لیتے تھے بلکہ اُنھیں قید خانہ میں اس خیال سے ڈال دیتے تھے کہ شاید آگے چل کر ان کی ضرورت پڑے۔ اور عوام

میں اُن کے قتل کی شہرت ہو جاتی تھی۔ اُن کو مزید باور کرانے کے لیے ان کی جائداد ضبط کر لی جاتی لیکن جوں ہی ان کی خدمات کی ضرورت محسوس ہوتی اُنھیں نہایت تزک واحتشام کے ساتھ قید خانے سے باہر نکالا جاتا تھا۔ بادشاہ کو محض شہرت و ناموری اور اپنی قوت و سختی کے مظاہرے کے خیال سے کسی کو قتل کرانا بھی ابنِ طقطقی کے نزدیک جائز نہیں۔ وہ اس کی وجہ یہ بتلاتا ہے کہ جن فرماں رواؤں کی حکمت عملی یہ تھی کہ وہ لوگوں کو مرعوب کرنے کی غرض سے کسی کو بغیر سوچے سمجھے قتل کرانے تو وہ قتل کے مضر اثرات سے خود بھی محفوظ نہ رہ سکے۔ بایں ہمہ اگر بادشاہ نہایت غور و فکر کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ قتل کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں ہے اور اصلاح کے تمام راستے بند ہیں تو اس ناخوش گوار فرض کی ادائیگی میں نہایت ثبات اور اولوالعزمی سے کام لے اور کسی قسم کی ہچکچاہٹ یا پس و پیش اس کے فیصلے کو عملی جامہ پہنانے سے باز نہ رکھے کیوں کہ ایک شخص کو قتل کر دینا زیادہ بہتر ہے کہ اسے آزاد چھوڑ کر حالات اس قدر خراب کر دیے جائیں کہ پانچ آدمیوں کو قتل کرانا پڑے اور پانچ آدمیوں کو موت کے گھاٹ اُتار دینا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ رفتہ رفتہ حالات بے قابو ہو جائیں اور سو آدمیوں کو قتل کیے بغیر اصلاح ممکن نہ رہے۔

قتل کے علاوہ دیگر سزاؤں کے متعلق بھی ابنِ طقطقی نہایت واضح خیالات کا مالک ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ قابل حکمران کے لیے بے حد ضروری ہے کہ سزاؤں کی مختلف قسموں کو مدِ نظر رکھے اور حسبِ ضرورت ان میں سے سزا دے کیوں کہ ایسا ہوا ہے کہ سختی کے باعث جانیں تلف ہو گئی ہیں۔ اگرچہ ان سزاؤں کا مقصد قتل ہرگز نہ تھا۔ وہ آگ میں ڈالو انے کا شدید مخالف ہے کیوں کہ اس کا عقیدہ ہے کہ بذریعۂ آتش عذاب دینے کا حق بجز باری تعالیٰ کے کسی کو حاصل نہیں ہے۔

سزاؤں کے سلسلے میں بے حد احتیاط برتنے کی ابنِ طقطقی بار بار تاکید کرتا ہے۔ البتہ وہ کوئی ایسی فہرست مہیا نہیں کرتا جس میں جرم اور سزاؤں کی تفصیل درج ہو بلکہ اس کو ہر زمانے کے بادشاہ کی صواب دید پر چھوڑ دیتا ہے تاکہ وہ اپنے اپنے زمانے کے حالات اور تقاضوں کے پیشِ نظر سزاؤں کو منتخب کریں۔ تاہم وہ کہتا ہے کہ اصولی طور پر بادشاہ کو عقوبت سے متنفر ہونا چاہیے۔ وہ کسی حال میں بھی لوگوں کو سزا دے کر خوشی محسوس نہ کرے اور اس سے بھی بڑھ کر سزائیں مملکت کی مصالح کے پیشِ نظر دی جاتی چاہئیں۔ جن میں ذاتی دشمنی اور بغض کو دخل نہ ہو۔ سزا دے کر اپنے

غصّہ کی آگ بجھانا مقصود نہ ہو۔ وہ اپنے اس خیال کی وضاحت میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مشہور واقعہ بیان کرتا ہے جس میں آپ نے دشمن کو زیر کرنے کے باوجود اسے رہا کر دیا تھا کیوں کہ جب آپ نے اس کا سر تن سے جُدا کرنے کا قصد فرمایا تو دشمن نے آپ کے چہرے پر تھوک دیا۔ جب لوگوں نے وجہ پوچھی تو ارشاد ہوا، "اس نے مجھ پر تھوکا تو مجھے غصّہ آگیا اور میں اپنے غصّے کی وجہ سے کسی کو قتل کرنا پسند نہیں کرتا میں صرف اللہ کی رضا کے لیے کسی کو سزا دینا چاہتا ہوں"۔

وہ سزا سے صرف اصلاح کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح وہ نظریۂ اصلاح (Reformative Theory of Punishment) میں عقیدہ رکھتا ہے اسی لیے اس نے صرف سزا نہیں بلکہ انعامات دیے جانے کی بھی سفارش کی ہے۔ اس سلسلے میں انعام کی ضرورت اور اہمیت پر بہت زیادہ زور بیان صرف کرتا ہے اس کے نزدیک جتنا عوام کو خوف سے لرزہ بر اندام رکھنے کی ضرورت ہے اتنی ہی اُن کے دلوں میں انعام و اکرام کی توقع کا پیدا کرنا بھی لازمی ہے۔

فوج

ابنِ طقطقی فوجی نظام، فوجی سربراہ کی صفات، نیز فوجیوں کی تنخواہ کے متعلق نہایت واضح افکار رکھتا ہے۔ اس سلسلے میں فوج کی ضرورت کی بھی اس نے وضاحت کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کا جاہ و جلال اور ذاتی رعب و دبدبہ شر پسند عناصر اور فتنہ پرداز لوگوں کے خاتمے کے لیے ناکافی ہے۔ اس لیے اسے مفسدین کی سرکوبی کے لیے ایک فوج کی ضرورت پیش آتی ہے۔

وہ دشمنوں کی دو قسمیں بتلاتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مختلف سلوک روا رکھنے کی ہدایت دیتا ہے۔ دشمنوں کی پہلی قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جو تمھیں نقصان پہنچاتے ہیں۔ اور دوسری قسم کے دشمن وہ ہیں جنھیں تم نے خود نقصان پہنچایا ہو۔ اس کی رائے میں یہ دوسری قسم بہت خطرناک ہوتی ہے۔ وہ تاکید کرتا ہے کہ ایسے دشمنوں پر کسی حالت میں بھی اعتماد نہیں کرنا چاہیے اور ہر وقت اُن کی طرف سے ہوشیار اور چوکنا رہنے کی ضرورت ہے لیکن پہلی قسم کے دشمنوں سے بے خوف رہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ اس کا کہنا ہے کہ ایسے لوگوں سے توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ کبھی نہ کبھی اپنی بدسلوکی پر پشیمان ہوں اور تمھارے نقصان کی تلافی کسی عمدہ کام کے ذریعے کر دیں اور بالفرض وہ اپنی دشمنی سے باز نہ بھی آئیں گے تو اللہ تعالیٰ تمھارا معاون و مددگار ہوگا

اور اس کا فیصلہ مظلوم ہونے کی وجہ سے تمھارے حق میں ہوگا۔

ابن طقطقی دشمن کے وجود کو سراسر نقصان کا باعث نہیں بتلاتا۔ اس کا کہنا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ دشمن کی ذات سے فائدہ پہنچتا ہے اور دوست نقصان کا باعث بنتا ہے۔ وہ اصلاحِ نفس اور اپنی کمزوری سے واقفیت کے لیے دشمن کے وجود کو لازمی بتلاتا ہے۔ وہ سکندرِ اعظم کا مقولہ نقل کرتا ہے کہ میرے دشمنوں نے دوستوں سے زیادہ مدد کی کیوں کہ دشمنوں نے میری عیب جوئی کی اور مجھے میرے عیوب سے آگاہ کیا اور میں اس قابل ہو سکا کہ اپنی اصلاح کرسکوں لیکن میرے دوستوں نے میرے عیوب کو خوش نما بنا کر دکھایا بلکہ اُن کے ارتکاب میں میری ہمت افزائی کی ۔

دشمنوں کے خلاف فوج کشی کرنے میں جلد بازی سے کام لینے کا وہ مخالف ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دشمن کو انعام واکرام کے ذریعہ اپنا گرویدہ بنا لینا چاہیے۔ کیوں کہ سلطنت و خوش حالی کا دار و مدار دشمنوں کو دوست بنا لینے پر ہے۔ اگر تم دشمن کے مقابلے پر خود کو کمزور سمجھو تو عاجزی اور تواضع سے کام لینا چاہیے کیوں کہ یہ ایسے ہتھیار ہیں جن کا مقابلہ کرنا مشکل ہے۔ جس طرح ہری شاخ کو بڑے سے بڑا طوفان توڑ نہیں سکتا کیوں کہ جس طرف ہوا کا رُخ ہوتا ہے۔ شاخ اسی طرف جھک جاتی ہے۔ تیرھویں صدی میں منگول حملوں نے اسی قسم کی حکمت عملی پر کاربند ہونے پر مجبور کر دیا تھا۔ اگر ابن طقطقی طاقت کے مقابلے میں ہتھیار ڈال دینے کی تلقین کرتا ہے تو ہمیں نہ کچھ تعجب کرنا چاہیے اور نہ ناک بھوں چڑھانی چاہیے کیوں کہ اس زمانے میں مشرقی باشندوں کے حوصلے ہی اس قدر پست ہوگئے تھے کہ فروتنی، خاکساری اور عاجزی کا شمار اعلیٰ اخلاق میں ہونے لگا تھا۔

ابن طقطقی کے نزدیک خود کو دشمن کے مقابلے پر کمزور سمجھنے میں مضائقہ نہیں ہے لیکن دشمن کو حقیر و ضعیف سمجھنے کا نتیجہ مہلک ہوتا ہے۔ وہ مشیروں کو بھی تاکید کرتا ہے کہ بادشاہ کے سامنے دشمن کو کمزور ظاہر نہ کریں اور نہ کبھی اس کی کمزوری اور بے سروسامانی کا پراپیگنڈہ کریں کیوں کہ اگر ایسی صورت میں بادشاہ دشمن کو شکست دینے میں کامیاب بھی ہوگیا تو یہ کوئی خاص کارنامہ نہیں سمجھا جائے گا۔ عام لوگ بادشاہ کے مقابلے میں دشمن کو ہیچ سمجھتے ہوں گے لیکن اگر دشمن ہی غالب آگیا تو بڑی بدنامی کی بات ہوگی کیوں کہ لوگ کہیں گے کہ ایک حقیر شخص نے بادشاہ کو شکست دے دی جس سے بادشاہ کے رعب و وقار کو سخت صدمہ پہنچے گا۔ اس طرح نہ تو دل میں دشمن کو حقیر سمجھنا

چاہیے اور نہ کبھی اس کی کمزوری کا پرچار کرنا مناسب ہے ۔ اس موقع پر وہ کسی ہندی حکیم کا قول پیش کرتا ہے کہ دشمن کتنا ہی کمزور کیوں نہ ہو اسے حقیر نہ سمجھنا چاہیے ۔ بہت سے دھاگوں کو ملا کر بٹ لیا جائے تو اس سے ایسی رسی تیار ہو سکتی ہے جس سے مست ہاتھی بھی جکڑا جا سکتا ہے ۔

دشمن کے خلاف فوجی کارروائی کیے جانے کی ابنِ طقطقی اس وقت تک اجازت نہیں دیتا جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار باقی نہیں رہ گیا ہے ۔ اس لیے جنگ بالکل آخری علاج کے طور پر لڑی جانی چاہیے ۔ اسی لیے وہ جنگ کی آگ میں کودنے سے پہلے بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ تمام پہلوؤں اور نتائج کو خوب اچھی طرح سمجھ لے ۔ احسان واکرام کا اثر دشمن پہ خاطر خواہ نہ ہو تو پھر اسے بہلانے پھسلانے میں کوئی دقیقہ اُٹھا نہ رکھے اور یہ تدبیر بھی کارآمد نہ ہو اور دشمن اپنی دشمنی سے باز نہ آئے تو اس وقت اس کی حیثیت مظلوم کی ہوگی اور مظلوم کی مدد کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے ۔ ایسی صورت میں بادشاہ کی کامیابی میں کیا شبہ ہو سکتا ہے ۔ جنگ کرنے میں جلد بازی بہت مہلک ہے وہ عربی ضرب المثل پیش کرتا ہے کہ جو جلد بازی کے گھوڑے پر سوار ہوتا ہے وہ گر پڑنے سے محفوظ نہیں رہتا ۔

ابنِ طقطقی بادشاہ کو اپنی قوت پر ناز کرنے سے منع کرتا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ دنیا میں نشیب و فراز آتے جاتے رہتے ہیں ۔ اور جنگ میں کامیابی اور ناکامی کا دارو مدار قوت اور ضعف پر نہیں ہے ۔ اکثر ایسا ہوا ہے کہ کمزور فتح یاب ہو گئے اور بڑے بڑے طاقت وروں کو منہ کی کھانی پڑی ۔ خیر کا ہر شخص طالب ہے اور شر سے ہر ذی ہوش پناہ مانگتا ہے لیکن اکثر ایسا بھی ہوا ہے کہ خیر سے شر پیدا ہو گیا ہے ۔ اللہ تعالیٰ خود ہی فرماتا ہے : عسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم لا تعلمون ۔

فوجیوں کی تنخواہ کے متعلق ابنِ طقطقی کا خیال ہے کہ اس میں اعتدال خاص طور پر ملحوظ رہنا چاہیے ۔ معمولی سی افراط یا تفریط مہلک نتائج پیدا کر سکتی ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ اگر فوج کو ضرورت سے زیادہ تنخواہ دے گا تو ایسی صورت میں فوج بادشاہ سے بے نیاز ہو کر حکم عدولی کر سکتی ہے اور اتنی کم بھی تنخواہ نہ دینی چاہیے کہ فوجی بادشاہ سے بیزار ہو جائیں اور دشمن کی بجائے بادشاہ ہی کو نشانہ بنا ڈالیں ۔ وہ اس سلسلے میں ابو جعفر منصور کا دلچسپ واقعہ بیان کرتا ہے منصور بڑا

بخیل تھا۔ وہ عہدے داروں کو کم معاوضہ دیے جانے کے جواز میں کہا کرتا تھا کہ "کتے کو بھوکا رکھو تاکہ وہ تمھارا ساتھ نہ چھوڑے۔" ایک دن ایک ندیم نے کہہ ہی دیا کہ "بھوکے کتے کو کوئی اور شخص روٹی کا دکھادے گا تو وہ اس کے پیچھے ہولے گا۔"

ابنِ طقطقی بادشاہ کو تاکید کرتا ہے کہ وہ فوج کو قابو میں رکھنے کا خاص اہتمام کرے۔ اس کا کہنا ہے کہ جس طرح دوا کا پینا آسان ہے لیکن پرہیز کرنا اور اس کے دیگر لوازمات کی پابندی کرنا مشکل ہے۔ بالکل اسی طرح فوج کا بھرتی کر لینا چنداں مشکل کام نہیں، البتہ اس کو قابو میں رکھنا اور فوجیوں کو خوش اور مطمئن کرنا ٹیڑھی کھیر ہے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب کسی بڑی خوبیوں والے کمانڈر کی نگرانی میں شاہی فوج رہے کیوں کہ اگر فوج کی صحیح طریقے سے نگہداشت نہ کی جائے تو وہ بجائے مفید ہونے کے مہلک ثابت ہوگی۔

ابنِ طقطقی کمانڈر کی صفات بھی بتلاتا ہے۔ وہ دس جانوروں کی دس صفتوں کو ہر فوجی افسر میں دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ ایک ترکی عاقل کی زبانی اپنے خیالات کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کمانڈر میں شیر کی شجاعت، سوٴر کی طرح حملہ کرنے کی قوت، لومڑی کی عیاری اور چالاکی، کتے کا سا تحمل و برداشت، بھیڑیے کی سفاکی اور خونخواری، کلنگ کی طرح چالاکی اور بیدار مغزی، مرغے کی سخاوت و فیاضی، مرغی کی اپنے چوزوں کے لیے شفقت و رافت، کوّے کی طرح چوکنّا پن، تاعرو (خراسان کا ایک پرندہ ہے) کی صحت مندی اور طاقت جمع ہونی چاہیے تاکہ وہ اپنے فرائضِ مفوضہ آسانی سے انجام دے سکے اور فوج کو محکوم اور دشمن کو مغلوب کرنے میں کامیاب ہو سکے۔

ابنِ طقطقی سربراہِ مملکت کو کچھ امور کی انجام دہی کے لیے پُر زور تاکید کرتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے اکثر کو اس نے بادشاہ کے اوصاف اور فرائض میں بیان کر دیا ہے لیکن مزید وضاحت کے خیال سے اس نے مندرجہ ذیل باتوں پر عمل کرنے کا مشورہ دیا ہے۔

شوریٰ

مصنّف الفخری کے نزدیک بادشاہ کے لیے مشورہ کرنا نہایت اہم چیز ہے۔ قرآن و حدیث کے ذریعے اس کی اہمیت واضح کرنے کے بعد وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو صرف اپنی عقل پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے بلکہ مشکل اور پیچیدہ مسائل میں عاقل و دانا لوگوں سے مشورہ کیے بغیر کوئی اقدام کرنا

اس کے لیے مناسب نہیں ہے۔ وہ مشیروں کے اوصاف کی نشان دہی بھی کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اس ذمہ دار عہدے پر وہی لوگ فائز ہو سکتے ہیں جن میں فہم و ذہانت، وسیع القلبی، زود فہمی کی صفات کوٹ کوٹ کر بھری ہوں اور ساتھ ہی وہ سیاست میں بھی مہارت رکھتے ہوں۔ اس کا کہنا ہے کہ ان صفات سے متصف افراد کی قدردانی کرنی چاہیے اور ان کا احترام کرنے میں بادشاہ اپنی کسرِ شان محسوس نہ کرے اور ان کے ساتھ ایسا رویہ اختیار کرے جس کے ذریعے سے ان لوگوں کی وفاداری یقینی ہو جائے تاکہ وہ صائب مشورہ دیں اور ان کے مشوروں میں خلوص کارفرما ہو کیوں کہ زبردستی اور طاقت کے بل بوتے پر مشورہ حاصل کرنا ناممکنات میں سے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صائب مشورے خیر اندیشی ہی کا نتیجہ ہوتے ہیں اور خیر اندیشی کو جبر سے کوئی واسطہ نہیں۔

ابنِ طقطقی بادشاہ پر لازمی قرار نہیں دیتا کہ وہ مشیروں کے مشورے کے مطابق عمل بھی کرے اور وہ جو مشورے دیں انھیں آنکھ بند کر کے مان لے، اگرچہ یہ مشیر نہایت اعلیٰ صفات کے حامل ہوں تاہم خود بادشاہ ان سے بھی عمدہ صفات کا مالک ہے۔ اس لیے وہ بادشاہ کو تاکید کرتا ہے کہ مشیروں کے دیے ہوئے مشوروں کو خواہ وہ متفقہ ہی ہوں اپنی عقلِ سلیم کی کسوٹی پر بار بار پرکھے اور مشیرانِ حکومت کے باہمی اختلاف رائے کی صورت میں تو وہ بادشاہ پر فرض قرار دیتا ہے کہ ان کے متعلق خوب غور و خوض کرنے کے بعد کسی نتیجے پر پہنچے۔ شوریٰ کی اہمیت کے باوجود وہ بادشاہ سے اس بات کی توقع رکھتا ہے کہ وہ سنے تو سب کی لیکن کرے اپنی جیسی۔

اس سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ ابنِ طقطقی شوریٰ کے ذریعے جمہوری نظام کو قائم کرنا چاہتا ہے۔ ہلاکو کی اولاد کے مدّاح اور خودسر آمروں کے حاشیہ نشین سے اس امر کی توقع رکھنا عبث ہے۔ اس کے نزدیک حکمرانی میں کسی کو شریک کرنا موجبِ ہلاکت ہے، البتہ اپنے مشیروں کی بات سُن لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سیاست میں دو چیزیں بہت اہم ہیں۔ ان میں سے ایک تو بلا شرکتِ غیرے بادشاہ کے انجام دینے کی ہے، البتہ دوسری میں کسی اور کو شریک کیے بغیر کام چلنا محال ہے۔ پہلا کام حکمرانی کا ہے جس میں اگر کسی کو شریک کیا گیا تو تباہی یقینی ہے۔ اور دوسری چیز مشورہ ہے۔ اگر مناسب افراد سے کسی امر میں مشورہ لیا گیا تو صحیح نتیجے تک پہنچنے کے امکانات روشن ہو جاتے ہیں۔

ابن طقطقی مشیر اور مستشار دونوں کو جلد بازی سے بچنے کی تاکید کرتا ہے۔ وہ مشیروں سے اس بات کی توقع رکھتا ہے کہ مسئلے کے تمام پہلوؤں پر خوب اچھی طرح غور کیے بغیر کوئی مشورہ نہ دیں گے۔ اس کے کسی حکیم کا واقعہ درج کیا ہے کہ ایک حکیم سے کسی معاملے میں مشورہ طلب کیا گیا لیکن وہ سُن کر خاموش رہا۔ لوگوں نے پوچھا کہ "آپ خاموش کیوں ہیں بولتے کیوں نہیں؟" اس حکیم نے جواب دیا۔ "میں روٹی اس وقت تک نہیں کھاتا جب تک وہ باسی نہ ہو جائے"۔

الفخری کا مصنف صحیح مشورے حاصل کرنے کی تدابیر بھی بتلاتا ہے۔ وہ بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ مشیر کو جب تک قلبی سکون اور اطمینان حاصل نہ ہو اور ہر قسم کے فکر و تردّد سے اس کا ذہن آزاد نہ ہو اس وقت تک مشورہ نہ لے۔ اسی طرح بھوک اور پیاس کی حالت میں کسی سے مشورہ طلب کرنا مناسب نہیں۔ ایسے ہی قیدی کی رہائی سے قبل رائے پوچھنا یا غرض مند کی مطلب براری سے پہلے مشورہ طلب کرنا عقل مندی کے خلاف ہے۔ جسمانی تکالیف میں مبتلا شخص بھی ابن طقطقی کے نزدیک صائب مشورہ دینے سے معذور ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ تھکا ماندہ یا گم کردہ راہ سے رائے طلب کرنے سے منع کرتا ہے۔

اخفائے راز

امورِ مملکت کی انجام دہی کے سلسلے میں اخفائے راز بہت اہمیت رکھتا ہے۔ سلطنت کی بقا کا دار و مدار ہی سلطنت کے راز کے فاش نہ ہونے پر ہے۔ ابن طقطقی کہتا ہے کہ بے شمار حکومتیں صرف اس لیے صفحۂ ہستی سے مٹ گئیں کہ اُن کا کوئی راز ظاہر ہو گیا اور حکومت کے خاتمے کے ساتھ ساتھ سینکڑوں افراد موت کی نیند سو گئے۔ اسی لیے وہ فرماں روا کو مشورہ دیتا ہے کہ رازوں کے سلسلے میں نہایت محتاط رہے۔ حتیٰ کہ معتمد لوگوں کے کانوں میں بھی اس کی بھنک نہ پڑنے دے کیونکہ جب راز ایک شخص کے سینے سے نکل کر دوسرے تک پہنچ جاتا ہے تو اس کا پوشیدہ رہنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ابن طقطقی اس سلسلے میں عمرو بن العاص کا قول نقل کرتا ہے کہ اگر میرا دوست میرے کسی راز کو فاش کر دے تو میں اسے موردِ الزام نہیں ٹھہراتا کیوں کہ اس غلطی کا آغاز میری طرف سے ہوا ہے۔

ابن طقطقی کو اس امر کا احساس ہے کہ سلطنت کے خفیہ معاملات اگر صرف بادشاہ تک ہی

رہیں تو پھر شوریٰ ناقابلِ عمل بن کر رہ جاتا ہے۔ اسی لیے اس کا کہنا ہے کہ اگر بادشاہ کسی کو راز بتلانے پر مجبور ہو جائے تو ایک سے زیادہ سے ہرگز نہ کہے کیوں کہ ایسی صورت میں راز فاش ہوا تو وہ شخص جسے بتلایا گیا ہے اس کا ذمہ دار ہوگا اور اسے سزا دینا ممکن ہوگا۔ برخلاف اس کے اگر ایک سے زیادہ اشخاص کو خفیہ باتیں بتلادی گئیں تو ان کے افشا ہونے کی صورت میں ایک شخص دوسرے پر الزام دھرے گا۔ اور صحیح مجرم کا پتہ لگانا تقریباً ناممکن ہوگا۔ اگر سب کو سزا دی گئی تو اس نامعلوم مجرم کے سوا سب پر ظلم ہوگا اور اگر کسی کو بھی سزا نہ دی گئی تو لوگ ارتکابِ جرم میں جری ہو جائیں گے اور سلطنت کا کوئی راز بھی پوشیدہ نہ رہ سکے گا۔ وہ مزید کہتا ہے کہ اگر ایسی مجبوری درپیش ہو کہ ایک سے زیادہ آدمیوں کو راز سے آگاہ کیا جائے تو اس کی بہتر صورت یہ ہوگی کہ بادشاہ ہر ایک کو الگ الگ تخلیہ میں بلا کر بتلائے اور ہر ایک پر یہی ظاہر کرے کہ اس راز سے اس کے سوا اور کوئی واقف نہیں ہے۔ ابنِ طقطقی کا دعویٰ ہے کہ اس قسم کی احتیاط سے افشائے راز کے احتمالات بہت کم ہو جاتے ہیں لیکن وہ یہ نہیں بتلاتا کہ ان احتیاطی تدابیر کے اختیار کر لینے کے باوجود راز عیاں ہو جائے تو اس کی ذمہ داری کن لوگوں پر عائد ہوگی اور کون لوگ سزا کے مستوجب ہوں گے کیوں کہ ایسی صورت میں بھی وہی دقت پیش آئے گی کہ سب کو سزا دینے میں ظلم ہوگا اور کسی سے بھی بازپرس نہ کرنے میں سلطنت تباہ ہو جائے گی۔

فیاضی

ابنِ طقطقی کی رائے میں بادشاہ کا فیاض ہونا بے حد ضروری ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جو بادشاہ فیاض نہ ہوگا وہ کامیاب اور مقبول نہیں ہو سکتا خواہ دوسری صفات کتنی ہی زیادہ اس میں کیوں نہ موجود ہوں۔ وہ کہتا ہے کہ تمام حکمرانوں کا یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ ملک کی اہم شخصیتوں کو زرپاشی کے ذریعے اپنا غلام بنا لیتے تھے۔ وہ خاص طور پر امیر معاویہؓ کا ذکر کرتا ہے کہ انھوں نے بیت المال کا روپیہ لوگوں کو اپنے ساتھ ملانے کے لیے بے دریغ خرچ کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قریبی رشتہ دار آپ کا ساتھ چھوڑ کر معاویہؓ کے پاس پہنچ گئے اور حد یہ ہو گئی کہ آپ کے حقیقی بھائی عقیلؓ بھی معاویہؓ سے جا ملے۔ اسی ایک صفت نے معاویہؓ کو پوری اسلامی حکومت کا واحد حکمران بنا دیا اور وہ اپنے خاندان کی موروثی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔

قوت

الفخری کے مصنف کے نزدیک بادشاہ کا قوی ہونا بہت ضروری ہے۔ زوالِ بغداد کے بعد

سیاسی افکار میں جہاں حقیقت پسندانہ رجحانات پیدا ہو گئے ہیں، وہاں نظریۂ جبریت (Determinism) نے بھی غلبہ حاصل کر لیا جس کی بہترین مثال ابنِ خلدون ہے۔ ابنِ طقطقی اگرچہ قوت کے سلسلے میں ابنِ خلدون تک نہیں پہنچ سکا تاہم وہ قوت کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ حتیٰ کہ اس نے ظالم لیکن قوی بادشاہ کو عادل ضعیف پر ترجیح دی ہے اور اس کی دلیل یہ دی ہے کہ قوی اور ظالم بادشاہ رعایا کے لیے تنہا ہی تکلیف کا باعث بنتا ہے لیکن اس کی قوت کے سامنے دوسروں میں یہ جرأت نہیں ہو سکتی کہ وہ اس کی رعایا کو پریشان کریں۔ اس طرح رعایا ایک ظلم برداشت کر لینے کے بعد بہت سوں کے مظالم سے محفوظ ہو جاتی ہے۔ برخلاف اس کے ضعیف و عادل بادشاہ کے ہاتھوں رعایا کو تکلیف تو نہیں پہنچتی لیکن بے شمار دوسرے لوگ عوام کی زندگی کو اجیرن بنا کے رکھ دیتے ہیں۔ منگولی حملوں کا یہ اثر تھا کہ لوگ قوت کی اہمیت سے واقف ہو گئے تھے کیوں کہ لوگوں نے اپنی آنکھوں سے خود دیکھ لیا تھا کہ بادشاہ کے دیگر اوصاف انھیں ان وحشیوں کے حملوں سے نہ بچا سکے۔

ابنِ طقطقی بادشاہ کو ایسی چیزوں میں محو دیکھنا پسند نہیں کرتا جن کی وجہ سے وہ کاروبارِ مملکت سے غافل ہو جائے۔ اس سلسلے میں وہ عورت اور کھیل کود کا خاص طور پر تذکرہ کرتا ہے۔ سیر و شکار کی اجازت بلکہ ترغیب دیتا ہے لیکن بہت زیادہ اس میں وقت صرف کرنے سے منع کرتا ہے۔

عورت اور امورِ مملکت

ابنِ طقطقی بھی نظام الملک کی طرح امورِ مملکت میں عورتوں کی دخل اندازی کو برداشت نہیں کرتا بلکہ وہ بادشاہ کو تاکید کرتا ہے کہ جنسِ لطیف کی طرف بہت زیادہ نہ مائل ہو جائے اور اپنے وقت کا بیشتر حصہ ان کی محفلوں میں نہ گزارے۔ وہ بادشاہ کو عورتوں سے مشورہ لینے سے بھی منع کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کا عورتوں سے مشورہ لینا اپنی اہلیت کا اظہار کرنا بدنظمی کو دعوت دینا ہے اور اپنی قوتِ فیصلہ کے ضعف کا اعلان کرتا ہے۔ البتہ وہ صرف ایک صورت میں عورتوں سے مشورہ کرنے کا حامی ہے جب کہ اس سے مقصد ان کی رائے کے خلاف عمل کرنا ہو۔ اپنے اس خیال کی تائید میں وہ شاودھن دخالفوھن کی حدیث پیش کرتا ہے۔ اس لیے اس کا کہنا ہے کہ جب بادشاہ کے سامنے کوئی پیچیدہ مسئلہ آجائے اور وہ کسی نتیجے پر پہنچنے میں دقت محسوس کرے تو اسے چاہیے کہ عورتوں سے مشورہ کرے اور وہ جو کچھ بھی مشورہ دیں اس کا الٹ کرے کیوں کہ سچائی

ہمیشہ ان کی رائے کے خلاف ہوتی ہے۔

سیر و شکار

ابن طقطقی بادشاہ کے سیر و شکار میں دلچسپی لینے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا بشرطیکہ اس شغل میں بہت زیادہ وقت صرف نہ کیا جائے اور اس میں دولت نہ لٹائی جائے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ سیر و شکار سے بادشاہ کو بڑے فائدے پہنچتے ہیں۔ اس کے ذریعے فوجی مشق اور فوجی کمان کرنے کی تربیت ہوتی ہے۔ شہسواری کا فن بھی شکار کے بہانے آجاتا ہے۔ تیر اندازی اور نیزہ بازی میں بھی مہارت پیدا ہوجاتی ہے۔ قتل اور خون ریزی کے مناظر سے گھبراہٹ پیدا نہیں ہوتی۔ گھوڑوں کی صلاحیت کا صحیح اندازہ ہوجاتا ہے اور یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ کون سا گھوڑا تیز رفتار ہے اور موقع پڑنے پر صبر و استقامت کے ساتھ دور تک بھاگ سکتا ہے۔ پھر شکار سے ایک اور بھی فائدہ ہوتا ہے۔ وہ جسمانی ورزش کا ایک عمدہ ذریعہ ہے جس سے معدے کے فعل میں عمدگی پیدا ہوجاتی ہے۔ ابن طقطقی شکار کا ایک نہایت دلچسپ فائدہ بتلاتا ہے۔ وہ یہ کہ شکار کے ذریعے ہرن کا گوشت دستیاب ہوتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہرن کا گوشت دیگر جانوروں کے گوشت کے مقابلے میں زیادہ مفید ہوتا ہے کیوں کہ وہ درندوں کے خوف سے ہر وقت بھاگتا رہتا ہے اور اس دوڑ دھوپ کے باعث اس میں خاص قسم کی گرمی پیدا ہوجاتی ہے جو انسان کی جسمانی صحت کے لیے بے حد مفید ہے کیوں کہ اس سے حدت پیدا ہوتی ہے۔ ان فوائد کے علاوہ شکار تفنن طبع اور سیر و تفریح کے سامان مہیا کرتا ہے اور اس کے دوران میں آئے دن عجیب و غریب اتفاقات پیش آتے ہیں وہ بھی بادشاہ کے حق میں بہت مفید ہوتے ہیں۔

لہو و لعب

ابن طقطقی نے شکار میں بہت سے فائدے ڈھونڈ لیے ہیں لیکن وہ لہو و لعب اور عیاشی کا شدید مخالف ہے اس کی وجہ وہی قوت ہے جس پر اس زمانے میں سلطنت کا انحصار تھا۔ شکار قوت کے لیے مفید ہے لیکن عیاشی اس نقطۂ نظر سے بے حد مضر ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کو کھیل کود کی طرف قطعاً مائل نہ ہونا چاہیے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ دنیا کی تمام حکومتیں اسی ایک وجہ سے تباہ و برباد ہوگئیں۔ وہ کہتا ہے کہ خوارزم شاہی حکومت کا خاتمہ تمام تر جلال الدین خوارزم شاہ کی

شراب نوشی کا نتیجہ ہے۔ اس نے شراب اس وقت بھی نہیں چھوڑی جب کہ منگول ایک شہر سے دوسرے تک اس کا تعاقب کر رہے تھے حتیٰ کہ جس جگہ سے وہ صبح کے وقت کوچ کرتا شام کو وہاں مغل فوج پہنچ جاتی تھی۔ شراب خوری کے ساتھ ساتھ رقص و سرود کی محفلیں حسب معمول برپا ہوتی رہیں۔ امین کی عیاشی اس کے قتل کا باعث بنی۔ مستعصم باللہ کی موسیقی پر فریفتگی نے عباسیوں کا چراغ گُل کر دیا۔

اس معاملے میں ابن طقطقی اس قدر غلو کرتا ہے کہ شراب پینا تو درکنار اس کے متعلق گفتگو کرنے کو بھی وہ پسندیدہ نگاہوں سے نہیں دیکھتا۔ وہ بادشاہ کو جاہلوں اور عامیوں کی صحبت سے پرہیز کرنے کا مشورہ دیتا ہے کیوں کہ ان لوگوں کی گفتگو کا موضوع شراب و طعام اور عورتیں ہی ہوتا ہے۔ اس لیے ان کا اثر بادشاہ کے دل و دماغ پر خراب پڑتا ہے اور ان چیزوں میں بادشاہ کا انہماک بادشاہ کی بلند حوصلگی اور وسیع القلبی کا خاتمہ کر دیتا ہے۔

عہدے دار

ابن طقطقی کے نزدیک کاروبارِ مملکت کو ٹھیک طریقے سے چلانے کے لیے موزوں عہدے داروں کا انتخاب بے حد ضروری ہے۔ اس سلسلے میں رائے عامہ کو معلوم کر کے اس کے مطابق عمل کرنا بہترین نتائج پیدا کرتا ہے۔ ابن طقطقی کی رائے ہے کہ عوام جس شخص کو پسند کریں اسے عہدہ تفویض کیا جائے اور جسے بُرا سمجھتے ہوں اُسے کوئی بھی عہدہ دیا جانا مناسب نہیں ہے۔ وہ خلیفہ ناصر باللہ کے طرزِ عمل کو سراہتا ہے کہ جب وہ کسی شخص کو کسی عہدے پر فائز کرنا چاہتا تو کچھ دن پہلے اس بات کی شہرت کراتا کہ فلاں شخص کو فلاں عہدے پر مامور کر دیا گیا ہے۔ لوگ اس کی اچھائی اور بُرائی کے متعلق باتیں شروع کر دیتے۔ جاسوس ان خیالات سے خلیفہ کو آگاہ کرتے رہتے۔ ان تمام موافق اور مخالف آراء پر غور کرنے کے بعد کوئی فیصلہ کیا جاتا۔ اگر زیادہ لوگ اس کی تعریف کرتے تو اس کے تقرر کے احکامات جاری کر دیے جاتے۔ اگر عوام کی اکثریت اس کو بُرا سمجھتی تو یہ ارادہ فسخ کر دیا جاتا تھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ ابن طقطقی عہدے داروں کے تقرر کے سلسلے میں جمہوری اصولوں کا بڑا حامی نظر آتا ہے لیکن خود بادشاہ کے انتخاب کے متعلق وہ بالکل خاموش نظر آتا ہے۔ بلکہ مجلسِ شوریٰ کے فیصلوں کے خلاف مکمل حق تنسیخ دیتا ہے۔ ابن طقطقی بادشاہ کے عہدے داروں کے نصب و عزل میں عوام کی رائے کا احترام کرنے کا حامی

ہے لیکن وہ چغل خوروں کی ریشہ دوانیوں سے بادشاہ کو آگاہ کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کو چاہیے کہ چغل خوروں کی بات پر کان نہ دھرے اور جو بھی شکایت کسی کے خلاف آئے۔ اس پر خوب غور و خوض کرنے کے بعد کوئی عملی قدم اُٹھائے ورنہ ندامت اُٹھانی پڑے گی اور پھر ندامت سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ وہ کہتا ہے کہ چغل خوروں کی بات میں کوئی حکم نافذ کر دینے سے تین آدمیوں کو نقصان اُٹھانا پڑتا ہے۔ اوّل خود چغل خور جسے آگے چل کر اعمال کی سزا بھگتنی پڑتی ہے۔ دوسرا بادشاہ جو اپنے کیے پر نادم ہوتا ہے اور اس کی تلافی نہ کر سکنے میں بے بسی محسوس کرتا ہے۔ تیسرا وہ شخص جسے ناکردہ گناہ کی سزا بھگتنی پڑی۔ ابنِ طقطقی ایک طرف بادشاہ کو چغل خوروں کی چغل خوری پر دھیان نہ کرنے کی تائید میں قرآن مجید کی آیت پیش کرتا ہے۔ یا ایھا الذین امنوا ان جاءکم فاسق بنباءٍ فتبینوا ان تصیبوا قوما بجہالۃ فتصبحوا علیٰ ما فعلتم نٰدمین۔

اور دوسری طرف خود چغلی کھانے والوں کو اپنی اس نازیبا حرکت سے باز رکھنے کے لیے حدیث نقل کرتا ہے کہ جو شخص اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو تو اُسے چاہیے کہ اپنے مسلمان بھائی کے عیوب کو ظاہر نہ کرے۔ اس کے ساتھ بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ چغل خوروں کو لوگوں کے سامنے ان کی قلعی کھول کر ذلیل و خوار کرتا رہے تاکہ وہ اپنی یہ عادت چھوڑ دیں اور دوسرے بھی عبرت پکڑیں۔

سفیر

قرونِ وسطیٰ میں جب کہ وسائل رسل و رسائل نہایت ناقص تھے سفیروں کو غیر محدود اختیارات دیے بغیر چارہ نہ تھا تاکہ مصلحت کے مطابق معاہدات کی شرطوں میں تبدیلی کر سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمام مسلم مفکرین نے سفرا کی اہلیت اور سفارت کی اہمیت پر اظہار رائے کیا ہے۔ ابنِ طقطقی بھی سفرا کے انتخاب میں بے حد احتیاط برتنے کی تاکید کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ دو چیزوں سے کسی نامعلوم شخص کی ذہنی صلاحیت اور عقل کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ایک اس کا لکھا ہوا خط پڑھ کر اور دوسرے اس کے بھیجے ہوئے سفیر کو دیکھ کر اس کی ذہنی سطح معلوم کی جا سکتی ہے۔ اس لیے بادشاہ کو چاہیے کہ عاقل و دانا سفیر کو بھیجے جو اس کی شہرت اور ناموری کا باعث بنے۔

ابنِ طقطقی سفرا کے اوصاف کا بھی جائزہ لیتا ہے۔ اس کے نزدیک سب سے اہم صفت

عقل و دانائی ہے جس کے بغیر کوئی ایلچی اپنے فرائض کو ادا ہی نہیں کر سکتا ہے۔ عقل کا معیار یہ ہے کہ سفیر غلط اور صحیح، سیدھے اور ٹیڑھے میں تمیز کر سکے۔ دوسری صفت اس میں دیانت داری کی بھی پائی جانی چاہیے تاکہ کسی لالچ میں آکر اپنے ملک و آقا کے خلاف غداری کرنے پر آمادہ نہ ہو۔ اس سلسلے میں وہ تاریخ اسلام سے سفرا کی غداری کے متعدد واقعات نقل کرتا ہے۔ جن کی وجہ سے ناقابل تلافی نقصان پہنچا۔ یہاں ان میں سے ایک واقعہ نقل کر دینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ وہ کہتا ہے کہ امیر معاویہؓ نے اپنے ایک قریبی عزیز کو قیصر روم کے پاس قاصد بنا کر بھیجا تاکہ دونوں میں عہد نامہ مرتب کیا جا سکے۔ معاویہؓ نے نہایت سخت شرطیں رکھی تھیں۔ جب یہ سفیر رومی دربار میں پہنچا تو قیصر نے سفیر پر دباؤ ڈالا کہ وہ ان شرائط میں ردّ و بدل کر دے لیکن وہ راضی نہ ہوا۔ پھر بادشاہ نے اسے تنہائی میں بلا کر کہا کہ "میں نے سنا ہے کہ تم بہت غریب آدمی ہو۔ تمھارے افلاس کا یہ حال ہے کہ تم جب امیر معاویہؓ کے پاس جانا چاہتے ہو تو تمھیں کرایہ کی سواری حاصل کرنی پڑتی ہے۔" سفیر نے جواب دیا کہ "واقعی میری حالت ایسی ہی ہے۔" بادشاہ نے کہا "تم اپنی حالت بہتر بنانے کی کوشش کیوں نہیں کرتے۔ میرے پاس بہت مال و دولت ہے تم مجھ سے اتنا مال لے لو کہ ہمیشہ کے لیے دولت مند ہو کر معاویہؓ سے بے نیاز ہو جاؤ۔" آخر کار سفیر نے بیس ہزار دینار لے کر عہد نامے میں قیصر کی مرضی کے مطابق تبدیلی کر دی۔

ابن طقطقی اس واقعہ کے بیان سے اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ سفیر عاقل اور دیانت دار ہونے کے علاوہ خوش حال ہو کیوں کہ مفلوک الحال کا لالچ میں آجانا بعید از قیاس نہیں۔

باب ہشتم

ابنِ تیمیہ

ساتویں صدی ہجری تاریخِ اسلام کا تاریک ترین زمانہ ہے۔ اسی صدی میں عباسی خلافت کا ٹمٹماتا ہوا چراغ گل ہو گیا جس کے باعث مسلمانوں کی رہی سہی مرکزیت بھی ختم ہو گئی۔ خون خوار تاتاری عذابِ الٰہی بن کر عالمِ اسلام پر چھاتے رہے جن کے ہاتھوں متعدد سلطنتیں صفحۂ ہستی سے مٹ گئیں۔ کئی ممالک میں انھوں نے بے دریغ کروڑوں بے گناہوں کا خون بہایا۔ اس سیاسی تباہی کا اثر عقائد و اعمال پر پڑنا لازمی تھا۔ مذہب بے شمار اور لاتعداد بدعات کا مجموعہ بن کر رہ گیا۔ قبر پرستی اور پیر پرستی اسلام کے رکنِ رکین قرار پائے۔ جہاد اور اجتہاد کی حیثیت داستانِ پارینہ سے زیادہ نہ رہی۔ علما و فقہا نے مناظروں کی محفلوں میں ایک دوسرے پر کیچڑ اچھالنے کو تفقہ فی الدین کا اعلیٰ معیار سمجھ لیا۔ صوفیا نے گوشۂ تنہائی میں بیٹھنے کو عین تقویٰ قرار دے لیا۔ پھر فلسفہ کی جانب عوام کے میلان نے حالات کے بدتر کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ مذہبی احکامات کو فلسفہ کی کسوٹی پر پرکھا جانے لگا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن و احادیث کی عجیب و غریب تاویلیں کی جانے لگیں تاکہ فلسفیانہ تصورات اور اللہ و رسول کے فرمودات میں مطابقت کی راہ نکالی جا سکے۔ اسلامی اصول میں ایسی ایسی موشگافیاں ہونے لگیں کہ ان کا سمجھنا عوام تو درکنار خواص کے لیے بھی ممکن نہ رہا۔ اللہ کی سنت ہمیشہ یہی رہی ہے کہ بگڑے ہوئے حالات میں کوئی مجدد و مصلح پیدا کرتا ہے جو غیر معمولی جرأت و ہمت اور خداداد لیاقت و قابلیت سے کام لے کر معاشرے میں ایک انقلابِ عظیم پیدا کر دیتا ہے اور لوگوں کے عقائد کی اصلاح کر کے ان میں قوتِ عمل کو ایک بار پھر زندہ کر دیتا ہے۔ بغداد کے زوال کے باعث مسلمان جس سیاسی، مذہبی اور سماجی بدحالی میں مبتلا تھے۔ اس سے نجات دلانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے حران کے مقام پر امام تیمیہ جیسا شخص پیدا کیا جس نے ان خرابیوں کو دور کرنے کے لیے نہ صرف

زبان اور قلم سے جہاد کیا بلکہ شمشیر برہنہ لے کر وہ تاتاریوں کے مقابلے پر ڈٹ گیا۔ اگر وہ نہ ہوتا تو شام و مصر بھی دیگر مشرقی ممالک کی طرح تاتاریوں کی ہوسناکیوں کا شکار ہو گئے ہوتے۔ ابن تیمیہ نے اسلام کو بدعتوں سے پاک کیا اور لوگوں کے سامنے وہ خالص اسلام پیش کیا جسے لے کر مہبطِ وحی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم دنیا میں تشریف لائے تھے۔ یہ ان کا اتنا بڑا کارنامہ ہے جو کبھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔

حالاتِ زندگی

زوالِ بغداد کے صرف پانچ سال بعد ۱۰ ربیع الاوّل ۶۶۱ھ مطابق ۲۲ جنوری ۱۲۶۳ء کو ابن تیمیہ، حران میں پیدا ہوئے۔ ان کا نام احمد، تقی الدین لقب اور ابو العباس کنیت ہے۔ ان کے آباو اجداد میں ایک شخص محمد بن خضر گزرے ہیں اُن کی والدہ کا نام ابنِ تیمیہ تھا جن کی علمیت کا شہرہ دُور دُور تھا۔ اسی قابلہ کے نام سے یہ خاندان مشہور ہوا۔ اسی بزرگ اور ذی علم خاتون کی برکت سے اس خاندان نے علم و حکمت میں بلند مرتبہ حاصل کیا اور درس و تدریس کو اپنا مشغلہ بنایا۔ ابنِ تیمیہ کے والد عبدالحلیم اور دادا عبدالسلام کا شمار اپنے زمانے کے ممتاز علما میں ہوتا تھا۔ یہ دونوں حضرات خصوصاً علمِ حدیث میں یدِطولیٰ رکھتے تھے اور اس موضوع پر قابلِ قدر کتابیں بھی اُنھوں نے لکھی ہیں۔

جب ابنِ تیمیہ نے اس دنیا میں قدم رکھا تو فتنۂ تاتار اپنے شباب پر تھا۔ ایران و عراق کی سرزمین کو ملیامیٹ کر دینے کے بعد تاتاریوں نے شام کی جانب رُخ کیا اور ابنِ تیمیہ کی پرورش بڑے خطرناک دور میں ہوئی۔ ابھی ان کی عمر مشکل سے چھ سال کی ہوئی تھی کہ ان کے خاندان کو حران چھوڑ کر دمشق میں سکونت اختیار کرنی پڑی۔ دمشق آنے کے بعد ابنِ تیمیہ کی تعلیم کا آغاز ہوا۔ زمانے کے دستور کے مطابق ابتدائی تعلیم گھر ہی پر حاصل کی۔ قرآن مجید حفظ کیا۔ اس کے بعد صرف و نحو، تاریخ و ادب کی کتابیں پڑھیں۔ چار سال کے اندر ہی اندر تمام علوم میں مہارت حاصل کر لی۔ شامی اساتذہ سے اُنھوں نے تفسیر، حدیث اور فقہ کی اعلیٰ کتابیں پڑھیں۔ حتیٰ کہ گیارہ سال کی طالب علمی کے بعد سترہ سال کی عمر میں اُنھیں فتویٰ دینے کا مجاز قرار دے دیا گیا۔ اکیس سال کی عمر میں والد کا سایہ سر سے اُٹھ گیا تو مسندِ تدریس بھی ورثے میں ملی۔ ان کے علم و فضل کے پیشِ نظر تیس سال سے بھی کم عمر میں اُنھیں قاضی القضاۃ کا معزز عہدہ پیش کیا گیا جسے اُنھوں نے شرفِ قبولیت نہ بخشا۔

ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری اسلامی فقہ کی تاریخ میں عہدِ مناظرہ کہلاتی ہے۔ اس زمانے میں

حنبلیوں اور اشعریوں میں بالعموم مناظرے ہوا کرتے تھے۔ ابن تیمیہ کا تعلق حنبلی مکتب فکر سے تھا۔ اس لیے انھوں نے ربیع الاوّل ۶۹۸ھ میں حماۃ کے مقام پر ایک استفتا کا جواب لکھا۔ جو العقیدۃ الحمویہ کے نام سے مشہور ہوا۔ اس میں متکلمین پر نہایت سخت اعتراض کیے گئے تھے اور ان کے خیالات کی پُرزور تردید کی گئی تھی۔ یہی فتویٰ ابن تیمیہ کی مخالفت کا سبب بنا۔ انھیں فتویٰ دینے سے روک دیا گیا۔ اظہار عقائد کے لیے بار بار دمشق اور قاہرہ کے دربار میں طلب کیا گیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ برسوں قید و بند کی صعوبتیں بھی جھیلنی پڑیں۔ دمشق اور قاہرہ کے علاوہ کچھ دنوں وہ اسکندریہ میں بھی مقیّد رہے۔

امام صاحب صرف قلم اور زبان کے مرد میدان نہیں تھے بلکہ تلوار کے بھی دھنی تھے۔ ان کے عنفوان شباب ہی میں ہلاکو کے بیٹے غازان نے شام پر حملہ کر دیا۔ سلطان مصر کو شکست ہوئی۔ اور غازان حمص پر قابض ہو گیا۔ اس کے بعد وہ دمشق پر قبضہ جمانے کے منصوبے باندھنے لگا۔ اہل دمشق کو جوں ہی غازان کے اس ارادے کا پتہ چلا، دمشق میں لوٹ مار کا بازار گرم ہو گیا۔ اس موقع پر ابن تیمیہ نے بڑی دلیری کا ثبوت دیا۔ وہ خود غازان کے پاس گئے اور باشندگان دمشق کے لیے امان نامہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ صرف یہی نہیں بلکہ بیت المقدس کے وہ مسلمان جو تاتاریوں کی قید میں تھے انھیں بھی ابن تیمیہ نے غازان سے کہہ سُن کر رہا کرا دیا۔ دمشق میں قیام امن کے سلسلے میں بھی انھوں نے نہایت شاندار کارنامے انجام دیے۔ ساتویں صدی کے آخری سال دمشق پر تاتاریوں کے حملے کی افواہ ایک مرتبہ پھر پھیلی۔ اس مرتبہ ابن تیمیہ نے بجائے امان نامہ حاصل کرنے پر اکتفا کرنے کے ان دشمنان اسلام سے میدان جنگ میں مقابلہ کرنے کا عہد کر لیا۔ وہ ارکین دربار کو جہاد پر آمادہ کرنے کے لیے مصر گئے جہاں انھوں نے بادشاہ اور اس کے درباریوں کے سامنے جہاد کی ضرورت اور اس کی فضیلت پر کئی زوردار تقریریں کیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ارکان حکومت کے حوصلے بلند ہو گئے اور انھوں نے تاتاریوں کا ڈٹ کر مقابلہ کرنے کی تیاریاں شروع کر دیں۔ اس کے بعد ابن تیمیہ دمشق آ گئے لیکن دو سال کے بعد جب دمشق پر حملہ ہوا تو سلطان مصر گھبرا گیا اور قریب تھا کہ شام و مصر کو تاتاریوں کے رحم و کرم پر چھوڑ کر میدان جنگ سے بھاگ نکلے کہ ابن تیمیہ ایک بار پھر قاہرہ گئے اور بادشاہ کی حوصلہ افزائی میں کامیاب ہو گئے حتیٰ کہ معرکہ شقحب میں مسلمانوں نے دشمنوں کا ایسا مقابلہ کیا کہ نوّے ہزار تاتاری کام آئے۔ اس جنگ میں ابن تیمیہ نے ایک سرفروش مجاہد کی طرح شمشیر زنی کی۔

ابنِ تیمیہ نے اپنی تمام تر کوشش اس چیز پر صرف کی مسلمان قرونِ اولیٰ کی طرف لوٹ جائیں اور کتاب و سنت سے سرِ مو تجاوز نہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ اُنھوں نے تمام فرقوں اور مکاتیبِ فکر کی زبردست مخالفت کی۔ وہ خارجی، مرجئی، معتزلی، جہمی، کرامی، اشعری وغیرہ کے شدید مخالف تھے اور ان کے عقائد کی تردید میں اُنھوں نے زبان اور قلم دونوں سے کام لیا۔ ان کا خیال ہے کہ قرآنِ کریم کے لفظی معنی مراد لیے جائیں اور آیات میں کسی قسم کی تاویل نہ کی جائے حتیٰ کہ وہ تجسیمتِ باری تعالیٰ کے قائل ہیں۔ بدعات کے وہ زبردست مخالف ہیں۔ زیارتِ قبور کے عدمِ جواز کا فتویٰ دیتے ہیں، حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مزارِ مقدس کی زیارت بھی ان کے نزدیک گناہ ہے۔ صوفیا، فلاسفہ اور متکلمین بھی ان کے اعتراضات کا نشانہ بنتے۔ یہی وجہ تھی کہ اُنھیں بار بار قید کیا گیا۔ قید کے ایام میں وہ تصنیف و تالیف میں مصروف رہتے۔ جب ارکانِ دربار میں سے کوئی ایسا شخص برسرِ اقتدار آتا جو ابنِ تیمیہ کا حامی ہوتا تو وہ رہا کر دیے جاتے یا حکومت کو ان کی خدمات کی ضرورت ہوتی تو وہ قید خانے سے باہر نکالے جاتے تھے۔ آخر میں جب اُنھوں نے ایک فتویٰ لکھا کہ صرف زیارت کے ارادے سے مدینہ منورہ کا سفر کرنا شرعاً ثابت نہیں ہے تو اس سے مخالفت کی آگ بھڑک اُٹھی۔ فقہا نے کفر کا فتویٰ دیا۔ شعبان ۷۲۶ھ میں وہ دمشق کے قلعے میں بند کر دیے گئے۔ ابتدائً جملہ سامانِ آرائش فراہم کیا گیا، حتیٰ کہ اُنھیں فتویٰ لکھنے کی بھی اجازت تھی جس کی وجہ سے ان کے حامیوں کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہوتا رہا۔ آخر کار حکومت کو حکم نافذ کرنا پڑا کہ ابنِ تیمیہ سے لکھنے کی تمام چیزیں لے لی جائیں۔ یہ سزا ان کے لیے ناقابلِ برداشت تھی۔ آخری تحریر اُنھوں نے کوئلے سے لکھی کہ "مجھے اصل سزا دی گئی ہے تو صرف یہی ہے۔" اس کے بعد وہ جلد ہی بیمار پڑے اور بیس دن کی مختصر علالت کے بعد ۲۰ ذی قعدہ ۷۲۸ھ مطابق ۲۷ ستمبر ۱۳۲۸ء کو اس دارِ فانی سے کوچ کر گئے۔ جنازے میں دو لاکھ سے بھی زیادہ اشخاص نے شرکت کی۔

تصانیف

ابنِ تیمیہ نے کل ۶۶ سال کی عمر پائی جس کا بیشتر حصہ معلمی میں گزرا اور ایک طویل مدت تک تھوڑے تھوڑے وقفے سے قید خانے میں رہے۔ اس کے علاوہ جہاد میں بھی اُنھوں نے حصہ لیا۔ اس کے باوجود ان کی تصانیف کی تعداد پانسو بتلائی جاتی ہے۔ حافظ ذہبی تو ایک ہزار سے بھی اوپر بتلاتے ہیں۔ ابنِ تیمیہ کی تصانیف تقریباً تمام علومِ متداولہ پر ہیں جن میں تفسیر، حدیث، فقہ و اصول، فتاویٰ،

ادب، نحو، لغت، منطق، ہیئت، جبر ومقابلہ، ریاضی اور سیاسیات شامل ہیں۔ ہمیں سردست ان کی سیاسی تصانیف سے سروکار ہے۔ ان میں الامامۃ والسیاسۃ اور السیاسۃ الشرعیہ فی اصلاح الراعی والرعایا نے بہت شہرت پائی۔ ان میں جہانبانی کے اصول بتلائے گئے ہیں۔ راعی اور رعایا کے تعلقات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ امام اور اس کے فرائض زیر بحث آئے ہیں۔ شرعی حدود اور اسلامی حکومت کے میزانیہ کی تفصیل بھی پیش کی گئی ہے۔ ان کے علاوہ اور قابل ذکر کتاب جو نیم سیاسی اور نیم مذہبی ہے وہ منہاج السنۃ ہے۔ یہ کتاب دراصل شیعی عقائد کی تردید میں لکھی گئی ہے لیکن اس میں جابجا سیاسی اصول بیان کیے گئے ہیں۔ بالخصوص خلافت کے متعلق تفصیل کے ساتھ اظہار خیال کیا گیا ہے۔

اسلوب بیان اور طرز استدلال

ابن تیمیہ کی تصانیف میں جدت و انفرادیت کا غلبہ ہے۔ زبان عام طور پر سلیس اور عام فہم استعمال کی گئی ہے لیکن جہاں مخالفین کے عقائد کی تردید کا موقع آتا ہے تو انداز بیان نہایت بلند ہو جاتا ہے اور وہ بلا تکلّف دلیل پر دلیل اور ثبوت پر ثبوت دیتے چلے جاتے ہیں جو عقلی بھی ہوتے ہیں اور نقلی بھی جن کے سامنے بڑے سے بڑے حریف کو سر تسلیم خم کرتے ہی بن پڑتی ہے۔ کہیں کہیں طنز کا گہرا رنگ بھی پایا جاتا ہے۔

ابن تیمیہ نے ایک ہی مقصد کے حصول کے لیے اپنی زندگی وقف کر دی تھی جس کی خاطر وہ شمشیر برہنہ لے کر میدان جنگ میں کود پڑے اور جس کے لیے اُنھوں نے قلم اور زبان دونوں سے خوب خوب کام لیا۔ وہ مقصد یہ تھا کہ مسلمان کتاب اللہ اور احادیث پر سختی کے ساتھ کاربند ہو جائیں اور ان کے علاوہ دوسری چیزوں کو خیر باد کہہ دیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُنھوں نے اپنے سیاسی نظریات کے اثبات میں صرف کتاب و سنّت پر اکتفا کیا ہے، البتہ کہیں کہیں آثار صحابہ اور ممتاز سلاطین اسلام کے طریقوں سے بھی استدلال کیا ہے۔ جہاں تک ممکن ہوتا ہے وہ اپنے نظریات کی بنیاد قرآن کریم ہی پر رکھتے ہیں لیکن وہ آیات قرآنی میں کسی قسم کی تاویل یا کھینچ تان کے قائل نہیں، لفظی معنی مراد لیتے ہیں۔ مثلاً وہ اپنی کتاب سیاست شرعیہ میں اس امر پر زور دیتے ہیں کہ حکمران کو چاہیے کہ وہ مستحق افراد کو عہدے دے اور کسی حالت میں بھی غیر مستحق لوگوں کو ترجیح نہ دے تو یہ آیت پیش کرتے ہیں:

یاایھا الذین اٰمنوا لاتخونوا اللّٰہ والرسول ولاتخونوا امنتکم وانتم تعلمون۔ اے ایمان والو! اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ خیانت نہ کرو اور نہ کبھی اپنی امانت میں خیانت کرو، حالانکہ تم خیانت

کی خرابیوں سے واقف ہو) یا جہاں وہ حاکم کے لیے مشورہ کی اہمیت واضح کرتے ہیں تو وہ فاعف عنھم واستغفر لھم وشاورھم فی الامر (یعنی ان کا قصور معاف کرو۔ ان کے لیے استغفار کرو اور ان کو شریک مشورہ کر لیا کرو) پیش کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ کبھی ضعیف احادیث سے استناد نہیں کرتے۔ ان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ صحاح ستہ کی روایات ہی تک خود کو محدود رکھیں۔ وہ شاذ ونادر ہی دیگر ذرائع سے مدد لیتے ہیں وہ بھی مسند امام احمد سے آگے قدم نہیں بڑھاتے۔ مثلاً ان کی رائے میں ارباب حل وعقد کے لیے نرمی اور خوش اخلاقی نہایت ضروری ہے تو صحیحین سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل اور ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کو یمن کا عامل بنا کر بھیجا تو آپ نے ان سے فرمایا۔ "نرمی کرنا، سختی سے بچنا، لوگوں کا دل خوش کرنا، ان کی رضاجوئی کرنا، انھیں دشمن نہ بنانا۔" اس کے علاوہ ایک بدو نے مسجد نبوی میں پیشاب کر دیا تو صحابہ کو خشم آلود دیکھ کر آپ نے فرمایا۔ "تم نرمی کے لیے بھیجے گئے ہو سخت گیری کے لیے مبعوث نہیں ہوئے۔" وہ سلطان کی خیرخواہی رعایا کا فریضہ بتلاتے ہیں تو مسلم کی یہ روایت لبطور سند پیش کرتے ہیں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تین کاموں سے خوش ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ اسی کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔ دوسرے یہ کہ سلسلۂ الٰہی کو سب مل کر مضبوطی سے پکڑ لو اور متفرق نہ ہو۔ تیسرے اس فرماں روا کے ہمدرد اور خیرخواہ رہو جس کو اللہ تعالیٰ تمھارا معاملہ سپرد کر دے۔" ابن تیمیہ مشتبہ روایات کو ضرب الامثال پیش کرتے ہیں مثلاً السلطان ظل اللہ فی الارض یا یہ روایت کہ ظالم بادشاہ کے ماتحت سال گزارنا سلطان کے بغیر ایک رات رہنے سے اچھا ہے۔ ان روایات کی صحت کے باوجود ان کو مقولہ ہی کی حیثیت دیتے ہیں۔

اقوال وافعال نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال کرنے کے علاوہ ابن تیمیہ، اجلّ صحابہ کے آثار سے بھی ثبوت فراہم کرتے ہیں۔ بالخصوص خلفائے اربعہ کے اقوال وطرز عمل کو جابجا اپنے نظریات کی توضیح کے سلسلے میں پیش کرتے ہیں۔ مثلاً جہاں ان کا یہ دعویٰ ہے کہ مصلحت شرعی کے پیش نظر ایسے شخص کو بھی حاکم بنایا جا سکتا ہے جو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ فضیلت کا مالک نہ ہو، تو وہ حضرت ابوبکرؓ کے اس طرز عمل کو لبطور ثبوت پیش کرتے ہیں کہ آپ نے حضرت خالدؓ کو متعدد فروگزاشتوں

کے باوجود سپہ سالاری کے عہدے پر فائز رکھا اور انھیں معزول نہیں کیا یا ابن تیمیہ جہاں محض دوستی یا قرابت کی بنا پر کسی شخص کے تقرر کی شدید مخالفت کرتے ہیں تو وہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کرتے ہیں۔ "جو کوئی مسلمانوں کے کسی کام کا مالک ہو اور پھر اس نے قابلیت کے بجائے اپنی محبت اور قرابت کی بنا پر کسی کو حاکم بنا دیا تو اس نے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اور مسلمانوں سے غدّاری کی۔" شرعی حدود کے اجرا میں کسی وجہ سے بھی لیت ولعل نہیں کرنی چاہیے۔ اس کے لیے حضرت عثمانؓ کا یہ قول پیش کرتے ہیں۔ "جب حد شرعی تک نوبت آجائے تو اس وقت شفاعت کرنے والے اور شفاعت قبول کرنے والے دونوں پر اللہ کی لعنت ہو۔" یا جہاں وہ حکمران کو تاکید کرتے ہیں کہ عمّالِ حکومت کی حرکات وسکنات پر کڑی نظر رکھے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا وہ قول نقل کرتے ہیں جو کسی عامل کے ظلم کی اطلاع ملنے پر آپ فرمایا کرتے۔ "الٰہی میں نے ہرگز اس کو یہ حکم نہیں دیا ہے کہ وہ تیری خلقت پر ظلم کریں۔"

صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ اجمعین کے علاوہ ابن تیمیہ تابعین کے اقوال سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ بالخصوص وہ اکثر مقامات پر عمر بن عبد العزیز کے طرز عمل اور ائمہ اربعہ کی آرا کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کا طرزِ استدلال کلیتہً شرعی ہے اس لیے تاریخ عالم کے واقعات کے لیے اس میں گنجائش نہیں۔

ابن تیمیہ برمحل امثال سے بھی ثبوت کا کام نہایت عمدگی سے لیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں اولی الامر کو عنانِ حکومت اس غرض سے سپرد کی جاتی ہے کہ وہ لوگوں کو نیک کام کرنے کی ترغیب دے اور انھیں برائیوں سے روکے لیکن اگر وہ رشوت لے کر برائی اور معصیت کا باعث بنے تو وہ مقصود پر عمل پیرا ہونے کی بجائے اس کے خلاف کام کرے گا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے تم نے کسی کو اس غرض سے نوکر رکھا کہ وہ دشمن کے مقابلے میں تمھاری مدد کرے گا۔ مگر اس نے الٹا دشمن کی مدد کر کے تمھیں ہی پیٹنا شروع کر دیا۔ یا وہ بمنزلہ اس شخص کے ہے جس نے اس غرض سے مال حاصل کیا کہ اس کے ذریعے وہ جہاد فی سبیل اللہ کرے لیکن وہ کافروں کے خلاف جنگ کرنے کی بجائے الٹا مسلمانوں سے لڑنے لگا۔ وہ اقامتِ حدود کو مجرم کے لیے باعثِ رحمت قرار دیتے ہوئے یہ مثال پیش کرتے ہیں کہ "طبیب مریض کو کڑوی دوا پلاتا ہے، بدن کے گوشت کو کاٹتا ہے، پچھنے لگواتا یا فصد کر کے رگیں کٹواتا ہے بلکہ انسان خود بھی کڑوی دوائیں پیتا اور مشقت گوارا کرتا ہے۔ تاکہ اس کے ذریعے راحتِ بدنی ونفسی حاصل کرے۔"

سیاسی نظریات

خلافتِ راشدہ کے خاتمے کے بعد جتنے بھی خاندان برسرِ اقتدار آئے وہ شرعی قوانین سے دُور ہوتے چلے گئے اور جوں جوں وقت گزرتا گیا حالات بد سے بدتر ہوتے گئے۔ اس لیے ایسے سیاسی مفکرین جنھوں نے اسلامی قوانین پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھی، ان کے لیے سب سے زیادہ مشکل مرحلہ یہ درپیش تھا کہ قانونِ شرعی اور اپنے زمانے کے حالات میں مطابقت کس طرح پیدا کریں۔ یہی ایسا مقام ہے جہاں اکثر نے ٹھوکر کھائی ہے اور مفکرین اس خاردار میدان سے اس طرح دامن بچانے میں کامیاب ہوئے کہ اُنھوں نے اقتدارِ اعلیٰ کی صفات اور ان کے فرائض کی طویل فہرست مرتب کر دی اور ہم عصر حکمران جو ان صفات میں سے کسی صفت کا بھی حامل نہیں۔ اس کی برطرفی یا بحالی کے متعلق کسی قسم کا اظہارِ خیال نہیں کیا۔ ابنِ تیمیہ جن کے سیاسی تصورات کلیتہً قرآن و حدیث سے ماخوذ ہیں ان کو بھی ہم عصر سیاسی حالات میں مطابقت پیدا کرنے کا کٹھن معاملہ پیش آیا تو اُنھوں نے ایک اور نئی راہ نکال لی۔ وہ یہ کہ دیگر مفکرین کی طرح وہ حکمران کے اوصاف بھی نہیں بیان کرتے بلکہ وہ اپنی تمام تر توجہ شرعی احکامات کی تشریح و توضیح کی طرف مبذول کرتے ہیں۔ ان کے سیاسی افکار کا محور یہ ہے کہ احکاماتِ شرعیہ معاشرے کی اصلاح و تنظیم کس حد تک معاون ہیں لیکن وہ اس بحث سے پہلوتہی کر جاتے ہیں کہ ہم عصر سیاست کا دینی احکامات سے کیا تعلق ہے اور اسے دینی بنانے کے لیے کیا کیا تبدیلیاں بروئے کار لانی چاہئیں۔

انسانی طبقے

ابن تیمیہ نہ تو انسانی خصائص پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اور نہ وہ اس امر سے بحث کرتے ہیں کہ اجتماع کیسے کیسے وجود میں آیا۔ وہ نہ تو فارابی کی طرح معاہدۂ عمرانی پر عقیدہ رکھتے ہیں اور نہ غزالی ہی کے ہم خیال ہیں کہ اقتضائے فطرتِ انسانی کا نتیجہ ہے۔ وہ تمام چیزوں کو ان کی موجودہ صورت میں تسلیم کر لیتے ہیں۔ ان کو اس سے سروکار نہیں کہ ابتداءً ان کی ساخت کیا تھی اور وہ کن کن ابتدائی مراحل سے گزری ہیں۔ وہ تمام انسانوں کو ہم جنس بتلاتے ہیں۔ ادنیٰ و اعلیٰ کی تمیز کے وہ شدید مخالف ہیں۔ ان کے نزدیک ہر وہ شخص جو اس بات کا خواہاں ہو کہ وہ دوسروں سے اعلیٰ اور ارفع ہو جائے اور لوگ اس کے دستِ نگر ہوں انسانیت کی توہین کا باعث بنتے اور پوری انسانیت کے

ساتھ ظلم کرنے کا مرتکب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خود کو دوسروں سے برتر کرنے کی خواہش انسان کے کمینہ اور رذیل جذبات کی مظہر ہے۔ اس کے باوجود ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ مرتبہ میں انسان برابر ضرور ہیں لیکن صلاحیتوں میں ایک دوسرے میں زبردست فرق ہوتا ہے۔ تمام انسان ایک جیسی صلاحیت کے مالک نہیں ہوتے۔ لوگ عقل اور دین میں مختلف درجے رکھتے ہیں وہ اپنے اس دعوے کے ثبوت میں قرآنی آیات پیش کرتے ہیں: ھوالذی جعلکم خلٰئف الارض ورفع بعضکم فوق بعض درجٰت لیبلوکم فی ما اٰتٰکم (وہی خدا جس نے تم کو زمین میں نائب بنایا۔ تمھیں ایک دوسرے پر فوقیت بخشی تاکہ اپنی عطا کردہ نعمتوں میں تمھیں آزمائے) نیز یہ آیت نحن قسمنا بینھم معیشتھم فی الحیٰوۃ الدنیا ورفعنا بعضھم فوق بعض درجٰت لیتخذ بعضھم بعضاً سخریا (ہم نے ان کی روزی دنیاوی زندگی میں تقسیم کر دی ہے اور بعض کے درجے دوسروں سے بلند کر دیے ہیں کہ وہ ایک دوسرے کو خدمت گار بنا لیتا ہے)

ابن تیمیہ کے نزدیک انسانوں کو چار گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا گروہ ان لوگوں کا ہے جو دوسروں پر غلبے کے خواہاں ہیں اور خدا کی زمین پر فساد کا بیج بوتے ہیں۔ یہ طبقہ ملوک اور رؤسائے مفسدین پر مشتمل ہے۔ اس گروہ کے افراد کی مثال وہ فرعون سے دیتے ہیں اور انھیں بدترین خلائق بتلاتے ہیں۔ دوسری قسم میں ایسے لوگ شامل ہیں جن کو کسی قسم کی فوقیت اور برتری تو حاصل نہیں لیکن وہ فساد برپا کرنے کا منصوبہ بناتے رہتے ہیں۔ اس گروہ میں چور اور دیگر جرائم پیشہ لوگ شامل ہیں۔ تیسرے گروہ میں ایسے لوگ شامل ہیں جو غلو اور برتری کے خواہاں ضرور ہیں لیکن اس کے لیے فساد برپا کرنے کا قصد نہیں کرتے۔ اس گروہ میں وہ مذہبی رہنماؤں کو شامل کرتے ہیں جو دین کے ذریعے برتری کے حصول کے متمنی ہیں۔ چوتھے اور آخری گروہ میں ایسے افراد داخل ہیں جو دوسروں سے افضل ہوتے ہوئے بھی روئے زمین پر نہ تو کسی قسم کی برتری کے خواہاں ہوتے اور نہ وہ فساد برپا کرنے کا قصد کرتے۔ یہی خیرالبریہ کے لقب سے ملقب ہیں۔

دین اور سیاست

ابن تیمیہ کے نزدیک دین اور سیاست لازم و ملزوم ہیں۔ ایک کے بغیر دوسرے کا تصور بھی ان کے نزدیک محال ہے۔ ان کی رائے میں سیاست کا مقصد تقرب الی اللہ اور اقامتِ دین ہے اور جب لوگ تقرب الی اللہ کے جویاں ہوتے ہیں اور اقامتِ دین ان کا مطلوب و

مقصود بن جاتا ہے تو لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مال اللہ کی راہ میں بے دریغ خرچ کیا جانے لگتا ہے جس کے باعث دین و دُنیا کی فلاح و بہبود حاصل ہوتی ہے۔ وہ سیاستِ شرعیہ میں لکھتے ہیں۔ "ولایت و حکمرانی کا لازمی مقصد خلقِ خدا کے دین کی اصلاح ہے۔ اگر لوگوں کا دین برباد ہو جائے تو یہ بے حد مہلک ہوگا۔ اور مآل کے اعتبار سے وہ دنیاوی نعمتیں ان کو کچھ فائدہ نہ دے سکیں گی جن سے منعمِ حقیقی نے نوازا ہے۔" اسی کتاب میں ایک اور جگہ اس طرح سے رقم طراز ہیں۔ "اگر سلطنت دین سے محروم ہو یا دین حکومت کی پشت پناہی سے عاری ہو تو لوگوں کے احوال فاسد ہو جاتے ہیں۔" وہ اپنے زمانے کے خلفشار کی سب سے بڑی وجہ عمّالِ حکومت کی حقیقتِ ایمان اور کمالِ دین سے محرومی کو قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک دین کی سیاست سے علیحدگی خواہ کسی صورت میں بھی ہو بنی نوعِ انسان کے لیے بے حد مضر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب کبھی دین اور سیاست میں جدائی ہوتی ہے دو گروہ معرضِ وجود میں آتے ہیں۔ ایک گروہ ان لوگوں کا ہوتا ہے جو دین دار تو ہوتے ہیں لیکن قوتِ حرب، جاہ اور مال سے جن کا دین خداوندی محتاج ہے، دین کی تکمیل نہیں کر سکتے اور دوسرا گروہ ایسے والیانِ ریاست پر مشتمل ہوتا ہے جو مال اور حربی قوت کو بروئے کار تو لاتے ہیں لیکن اس سے ان کا مقصد اقامتِ دین نہیں ہوتا۔ ابنِ تیمیہ کسی کی لگی لپٹی نہیں رکھتے۔ وہ نہایت واضح الفاظ میں کہتے ہیں کہ یہ دونوں گروہ "مغضوب علیہم والضالین" ہیں۔ ان میں سے ایک بھی صالح کہلانے کا مستحق نہیں ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ صلحائے امت میں صرف ایسے لوگوں کو داخل کیا جا سکتا ہے جو اپنے مقدور بھر حصولِ ولایت کے لیے جدوجہد کریں اور اس سے ان کی نیت یہ ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ انھیں کسی ولایت کا والی بنا دے گا تو وہ اسی کی اطاعت کریں گے اور تا حدِّ امکان اس کے دین کا بول بولا کریں گے۔ مسلمانوں کے ہمدرد اور بہی خواہ رہیں گے۔ واجبات کی ادائیگی اور محرمات سے اجتناب کرتے رہیں گے۔

یہ عجیب بات ہے کہ ابنِ تیمیہ سیاست اور مذہب کو مختلف افراد کے سپرد کیے جانے کے حامی بھی ہیں۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ بھی اپنے زمانے کے حالات سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ وہ کہتے ہیں۔ "اولی الامر دو ہیں اور صاحبانِ اقتدار کے یہ دونوں طبقے جب درست رہیں تو عملداری کے تمام کل پرزے درست رہتے ہیں اور رعایا سُکھ کی نیند سوتی ہے۔" وہ ان دونوں طبقوں میں اشتراک

عمل پیدا کرنے کی خاطر دونوں کو تاکید کرتے ہیں کہ اپنے ہر قول اور فعل میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا پورا پورا اہتمام کریں بالخصوص وہ حوادثِ مشکلہ میں یہ تلقین کرتے ہیں کہ جس حد تک کتاب و سنّت کا منشا پورا کرنا ممکن ہو وہاں تک دونوں کے لیے ان پر عمل پیرا ہونا واجب ہے۔

امام

ابن تیمیہ اس امر سے بھی بحث کرتے ہیں کہ امام کی ضرورت کیوں لاحق ہوتی ہے۔ وہ سیاستِ شرعیہ میں لکھتے ہیں کہ "چونکہ انسانوں کو اپنی حاجات میں ایک دوسرے سے سابقہ پڑتا ہے اور اجتماع کے بغیر بنی آدم اپنی حاجتیں اور مصلحتیں پوری نہیں کر سکتے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اجتماع کی حالت میں اُن پر کوئی حاکم و آمر ہو۔ اُن کے نزدیک امورِ رعایا کا والی و نگراں ہونا واجباتِ دین میں سب سے بڑا واجب ہے۔ اس وجوب کے دو سبب بتلاتے ہیں۔ اول یہ کہ جب تک کوئی حاکم و آمر نہ ہو تو نہ دین کا قیام و بقا ممکن ہے اور نہ دُنیا کی فلاح و بہبود حاصل ہو سکتی ہے۔ وہ بطور دلیل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی پیش کرتے ہیں کہ جب تین آدمی سفر کو نکلیں تو اُن کو چاہیے کہ اپنے میں سے ایک کو امیر بنالیں۔ وجوب امام کا دوسرا سبب ان کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر یا دوسرے لفظوں میں تبلیغ کو واجب کر دیا ہے اور یہ فریضہ قوت و امارت کے بغیر انجام نہیں پا سکتا۔ اسی طرح جہاد، عدل و انصاف، اقامت حج، جمعہ، عیدین، مظلوم کی امداد، اقامتِ حدود، اور بہت سے دوسرے فرائض و واجبات بھی قوت و امارت کے بغیر انجام نہیں پا سکتے۔

امام کا انتخاب

زوالِ بغداد کا اثر زندگی کے ہر شعبہ پر پڑا، بالخصوص افکار و سیاسیات بھی اس سے بُری طرح متاثر ہوئے۔ اس زمانے سے مفکرین نے حقیقت پسندانہ رویہ اختیار کیا جس کی عمدہ مثال ابن طقطقی ہے۔ ابنِ تیمیہ اپنے زمانے کے تقاضے کے مطابق حقیقت پسند بھی ہیں اور حنبلی فرقے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے شرعی قوانین سے سرِ مُو انحراف کرنے پر بھی آمادہ نہیں۔ وہ شریعت کو امتِ مسلمہ یا اہل السنت والجماعت کے لیے اقتدارِ اعلیٰ کہتے ہیں۔ بایں ہمہ اپنے زمانے کے سلاطین کو جائز حکمران سمجھتے ہیں اور اُمت کے لیے ان کی اطاعت کو لازمی قرار دیتے ہیں تاکہ اصلاحِ دین و دنیا میں کسی قسم کا خلل واقع نہ ہو۔ ان کو خلیفہ اور خلافت کے مسئلے میں کوئی خاص

دلچسپی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ماوردی اور دیگر مفکرین کی طرح وہ خلیفہ کے اوصاف کی فہرست نہیں پیش کرتے۔ ان کے نزدیک امام کے انتخاب کا طریقہ کوئی مسئلہ نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ امام کا تقرر اللہ تعالیٰ ہی کرتا ہے جو اجماع کے بے خطا طریقے سے عمل میں آتا ہے۔ البتہ وہ امام کو شرعی احکامات کے شکنجے میں جکڑ دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک امام خواہ کسی طریقے سے برسرِ اقتدار آیا ہو یا چند بنیادی صفات کے سوا نظری اوصاف کا بھی حامل نہ ہو لیکن وہ اصلاحِ دین و دنیا کی خاطر کتاب و سنّت کے زرّیں اصول پر کاربند رہے تو اُمت کے لیے ایسا فرماں روا باعثِ رحمت ہے لیکن ایسا حاکم جو شرعی طریقے پر منتخب ہوا ہو اور معیاری اوصاف کے ساتھ متصف ہو لیکن امورِ مملکت کے چلانے میں شرعی حدود کی پابندی نہ کرے تو امت کے لیے ایسا شخص لعنت سے کم نہیں۔

فرائض

ابن تیمیہ سربراہِ حکومت کے فرائض سے نہایت تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔ اس کا سب سے بڑا فرض اس امانت کی نگہداشت ہے جو بطورِ حکومت اس کے سپرد ہوئی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "ولایت اور حکومت ایک امانتِ الٰہی ہے جس کا ادا کرنا اس کے موقع و محل میں واجب ہے۔" وہ احادیثِ نبوی سے استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے فرمایا۔ "اے ابوذر! امارت اور حکومت ایک امانتِ الٰہی ہے اور یہ قیامت کے دن حسرت و ندامت کا باعث ہوگی۔ سوائے اس شخص کے جس نے اس کو اس کے حق کے ساتھ قبول کیا اور اس کے تمام حقوق ادا کرتا رہا۔" آپ نے ایک اور موقع پر فرمایا۔ "کوئی شخص ایسا نہیں جس کو احکم الحاکمین نے کوئی حکمرانی بخشی ہو اور وہ ایسی حالت میں دنیا سے رخصت ہو کہ رعیت سے خیانت کرتا رہا ہو اور خالص اور بے لوث خیر خواہی نہ کی ہو تو حق تعالیٰ اس پر قیامت کے دن جنت کی خوشبو حرام کر دے گا۔"

حقوق کا تحفظ

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ امانات دو طرح کی ہوتی ہیں۔ ایک امانت فی الولایت اور دوسری امانت فی الاموال۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامنت الی اھلھا واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان اللہ نعما یعظکم

بہ ان اللہ کان سمیعا بصیرا (اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم امانتیں ان کے مالکوں کو ادا کرو اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ کرو۔ اللہ تعالیٰ تم کو اچھی نصیحت کرتا ہے بے شک اللہ تعالیٰ سننے والا اور دیکھنے والا ہے) میں جس امانت کا ذکر ہے وہ امانت فی الولایت ہے۔ وہ اس آیت کی شانِ نزول یہ بتلاتے ہیں کہ فتح مکہ کے بعد حضرت عباس رضؓ نے خانہ کعبہ کی کلید برداری کا عہدہ تفویض کیے جانے کی دربارِ رسالت میں درخواست کی تو یہ آیت نازل ہوئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حسبِ سابق کنجیاں بنو شیبہ ہی کے حوالے کر دیں۔ اس آیت اور اس کی شانِ نزول سے ابنِ تیمیہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ مسلمان اولی الامر پر سب سے بڑا فرض یہ عائد ہوتا ہے کہ اعمالِ مسلمین میں سے ہر عمل پر ایسے شخص کو عامل بنایا جائے جو مسلمانوں میں سب سے زیادہ اہل ہو۔ اسی کو وہ امانت فی الولایت کہتے ہیں۔ وہ بطورِ ثبوت مستدرک حاکم سے یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ جو شخص کسی کا والی ہو اور اس نے یہ جانتے ہوئے کہ ایسا شخص بھی میسر آسکتا ہے جو مسلمانوں کے حق میں اس سے زیادہ بہتر ہوگا اور کسی ایسے شخص کو حکومت دے دی تو اس نے اللہ اور اس رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اور مومنوں سے خیانت کی۔" اس لیے اُن کا کہنا ہے کہ والیٔ حکومت پر واجب ہے کہ ولایتوں کے دوسرے عہدے دار ایسے لوگوں کو مقرر کرے جو ان خدمات کے لیے موزوں ترین ہوں اور والیٔ حکومت کا یہ فرض ہے کہ ذمہ داری کا ہر عہدہ پُر کرنے کے لیے پوری سعی اور جستجو کرے تاکہ قابل سے قابل آدمی مہیّا کیے جائیں۔" وہ تاکید کرتے ہیں کہ ایسے شخص کو جو کسی عہدہ کا متمنی ہو یا اس کے لیے درخواست کرے کبھی اسے وہ عہدہ نہ دیا جائے۔ مزید توضیح کے لیے ان وجوہات کی نشاندہی کرتے ہیں جن کی وجہ سے نااہلوں کو مستحقین پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کی پہلی وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ ملکی یا قومی تعصب کے باعث اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اہل اور لائق افراد کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور نااہلوں کو بڑے بڑے عہدے سونپ دیے جاتے ہیں۔ دوسری وجہ رشوت ہوتی ہے کہ نااہل بڑی سے بڑی رقم دے کر عہدے خرید لیتے ہیں۔ تیسرا سبب یہ ہوتا ہے کہ سربراہِ حکومت کے دل میں قابل و مستحق شخص کے خلاف کینہ و عداوت کے جذبات موجزن ہوتے ہیں اور وہ اس کینہ کی وجہ سے اس کا حق دوسروں کو دے دیتا ہے۔ ان وجوہات کے بتلانے کے بعد ابنِ تیمیہ کہتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی وجہ ہو اور ان کے

علاوہ کسی اور سبب کی بناپر نا قابل کو جس والی حکومت نے ترجیح دی تو اس نے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں سے غداری کی۔ وہ اس امر کی اجازت دینے پر آمادہ نہیں کہ امیر اپنے بیٹے کو دوسروں کے مقابلے میں ترجیح دے خواہ یہ ولایت کے سلسلے میں ہو یا اس کا تعلق اموال سے ہو۔ اگر ایسا کرے گا تو وہ خیانت کا مرتکب ہوگا۔ وہ عمر بن عبدالعزیز کا واقعہ بیان کر کے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ عقل مندی کا تقاضا یہ ہے کہ اولاد کو خلافِ شرع ترجیح نہ دی جائے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے بیٹوں کو ہمیشہ ناجائز طریقے سے دولت حاصل کرنے سے باز رکھا اور آخری وقت جب لوگوں کا اصرار بڑھا کہ اولاد کو مفلس و قلاش چھوڑ کر نہ جائیے تو انھوں نے لڑکوں کو بلا کر فرمایا کہ میں تمھیں تمھارے حق سے زیادہ ہرگز نہیں دے سکتا۔ ابنِ تیمیہ کہتے ہیں کہ اس امانت کا نتیجہ یہ ہوا کہ خدائے غنی نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے فرزندوں کو بہت آسودگی اور فارغ البالی بخشی۔ وہ اس واقعہ کے راوی کا قول نقل کرتے ہیں کہ "میں نے ان کے ایک صاحبزادے کو دیکھا کہ اس نے ایک مرتبہ جہاد فی سبیل اللہ میں سو گھوڑے پیش کیے تھے"۔ مزید وضاحت کے لیے وہ دو بادشاہوں کی اولاد کا ذکر کرتے ہیں جن میں سے ایک کے بیٹوں کو ان کے جائز حق کے طور پر بیس بیس درہم بطور میراث ملے تھے اور دوسرے کی اولاد کو ناجائز طور پر چھ چھ لاکھ اشرفیاں ترکے میں ملی تھیں لیکن اتنی بڑی رقم کے باوجود ان شاہزادوں کا یہ حال ہو گیا کہ وہ نانِ شبینہ کے محتاج ہو گئے اور ان میں سے اکثر کو دریوزہ گری کرتے دیکھا گیا۔

ابنِ تیمیہ نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ سعی و کوشش کے باوجود کوئی موزوں آدمی دستیاب نہ ہو سکے تو بحالتِ مجبوری اسی قابلیت کے آدمی پر اکتفا کی جائے جو میسر ہو۔ وہ لکھتے ہیں کہ جب فرماں روا نے اپنی طرف سے قابل ترین شخص کے حاصل کرنے کی کوشش کی مگر ایسا موزوں شخص میسر نہ آسکا تو اس نے اپنی طرف سے حقِ امانت ادا کر دیا اور وہ اپنے فریضے سے عہدہ برآ ہوا۔ ایسا شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک عادل اور انصاف پسند ائمہ کے زمرے میں داخل ہو گیا کیوں کہ قیامت کے دن ہر شخص سے اسی کی باز پُرس ہو گی جس کی وہ استطاعت رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

فاتقوا اللہ ما استطعتم (اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو جہاں تک تم سے ہو سکے) اور فرمایا لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا (اللہ تعالیٰ کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا)

قیامِ عدل

ابنِ تیمیہ کے نزدیک اولی الامر کا ادائے امانت کے علاوہ دوسرا فریضہ قیامِ عدل ہے۔ اُنھوں نے عدل کی اہمیت بیان کرنے میں بہت زورِ بیان صرف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ "انصاف ہی پر دُنیا و دین کی فلاح کا دارو مدار ہے اور بغیر عدل کے فلاحِ دارین کا حصول ناممکن ہے۔" وہ اہمیتِ عدل کے لیے قرآن کریم اور احادیث نبوی سے دلائل دیتے ہیں۔ وہ قرآنی آیت لقد ارسلنا رسلنا بالبینٰت وانزلنا معھم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط (ہم نے اپنے رسولوں کو نشانیاں دے کر بھیجا ہے اور ان کے ساتھ کتاب اور ترازو اتاری ہے تاکہ لوگ انصاف پر قائم رہیں)، سے عدل کی اہمیت واضح کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ متعدد احادیث بھی پیش کرتے ہیں جن میں امامِ عادل کی تعریف و توصیف بیان کی گئی ہے۔ مثلاً "امامِ عادل جو رعایا پر انصاف سے حکومت کرتا ہے۔ اس کا ایک دن ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے۔" یا "اللہ تعالیٰ کو اپنی مخلوق میں سب سے زیادہ محبوب امامِ عادل اور سب سے زیادہ مبغوض ظالم حکمران ہے۔" ان احادیث کے علاوہ ایک اور حدیث بیان کرتے ہیں جس میں امامِ عادل کو اُن سات آدمیوں میں سے ایک بتلایا گیا ہے جو قیامت کے دن عرش کے سائے میں ہوں گے، جب کہ اس کے سوا کوئی سایہ نہ ہوگا۔

ابنِ تیمیہ عادل حکومت کے لیے جسے وہ السیاستہ العدلیہ کا نام دیتے ہیں دو بنیادی اصول بتلاتے ہیں۔ اوّل یہ کہ از روئے انصاف مقدمات کے فیصلے کرنا اور دوم یہ کہ اہلِ حقوق کا حق ادا کرنا۔

رعایا کے ساتھ صرف عادلانہ سلوک کے لیے تاکید نہیں کرتے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ امیر کو چاہیے کہ رعایا کے ساتھ احسان اور حسنِ سلوک سے پیش آئے اور ان کے مفاد کو پیشِ نظر رکھے۔ وہ کہتے ہیں۔ "رعایا کے حق میں حُسنِ نیت اور ان سے احسان کرنے کی یہ صورت نہیں ہے کہ وہ اس کام کو کرے جس کی رعایا خواہش مند ہو اور اس کام کو ترک کر دے جسے رعایا پسند نہ کرتی ہو بلکہ رعایا کے ساتھ احسان یہ ہے کہ حاکم اس کے ساتھ ایسا برتاؤ کرے جو اُنھیں دین و دُنیا میں نفع دے۔ چاہے کوئی متنفس اس سلوک سے ناخوش ہی کیوں نہ ہو۔" تاہم وہ حاکم کو اس امر کی تاکید کرتے ہیں کہ ایسا کام جس میں رعایا کا دینی اور دُنیوی فائدہ مضمر ہو لیکن وہ عاقبت نااندیشی یا اور کسی وجہ سے

پسند نہ کرتی ہو تو اس کے کرتے میں نہایت نرمی سے کام لے۔ وہ نرمی کی اہمیت کے متعلق احادیث نقل کرتے ہیں۔ ایک حدیث یہ ہے کہ " کوئی کام ایسا نہیں جس میں رفق و ملاطفت کو دخل ہو اور وہ اسے زینت نہ بخشے اور کوئی کام ایسا نہیں جو سختی سے ہم کنار ہو اور وہ اس کو عیب دار نہ کر دے" اس کے نزدیک نرم کلامی اور خوش گفتاری ایک حکمران کا بہت بڑا فرض ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ "جب کسی سے تحکمانہ لہجہ میں گفتگو کی جائے تو اس سے اس کی دل آزاری ہوتی ہے۔ اور اگر ایسا اسلوب و لہجہ اور عمل اختیار کیا جائے جس سے اس کا دل خوش ہو تو یہ کامل درجہ کی سیاست ہے۔" اس کی وہ نہایت عمدہ مثال پیش کرتے ہیں کہ طبیب مریض کو کوئی ایسی خوش مزہ چیز دیتا ہے تاکہ اس کی مدد سے بدمزہ دوا کا حلق سے اُتارنا آسان ہو جائے۔ نرمی کے ساتھ ساتھ وہ تالیفِ قلب پر بہت زور دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیامِ امن کے لیے تالیفِ قلب بہت ضروری ہے حتیٰ کہ مجرموں پر قابو پانے کے لیے بھی یہی نسخہ تجویز کرتے ہیں۔

اوامر و نواہی

امام کا تیسرا فرض امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔ ابنِ تیمیہ اس کی اہمیت اس طرح بیان کرتے ہیں کہ " بندوں اور شہروں کی بھلائی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے والبستہ ہے کیوں کہ معاش و معاد کی کامیابی اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت میں ہے۔ اور یہ اطاعت اس وقت تک انجام پذیر نہیں ہو سکتی جب تک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر نہ کیا جائے۔" ان کا کہنا ہے کہ امیر کے فرائضِ منصبی میں اہم فریضہ یہ ہے کہ وہ عوام کو اعمالِ صالحہ کی ترغیب دے اور بھلائی اور اطاعت کا طریقہ اختیار کرے اور اس کام میں لوگوں کو مدد دے اور جہاں تک ممکن ہو اس کی ترغیب دے۔ اور اگر کوئی جماعت فرائض کی تارک اور محرماتِ ظاہرہ کی مرتکب ہو تو اس کے خلاف جنگ کرے یہاں تک کہ وہ نمازِ پنج گانہ کی پابندی کرنے لگیں، زکوٰۃ کی ادائیگی کریں، حج بیت اللہ کا فریضہ ادا کرنے لگیں، نکاحِ محرمات حرام خوری، مسلمانوں کی جان و مال میں دست درازی کرنے اور اس قسم کے دوسرے محرمات سے باز آئیں۔

ابنِ تیمیہ، اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کرنے والوں کی دو قسمیں بتلاتے ہیں۔ ایک وہ جن کو سزا دینے پر والئ امر پوری طرح قدرت رکھتا ہے اور دوسرے وہ جن کے خلاف جہاد کیے بغیر قابو نہ پایا جا سکے۔ پہلی قسم کی صرف حدود اللہ کے اجراء سے اصلاح ہو جاتی ہے۔ وہ اجرائے حدود کی برکات و حسنات کا ذکر کرتے ہیں اور اس سلسلے میں احادیث پیش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ حدود

اللہ کے جاری کرنے سے اطاعتِ الٰہی ظہور پذیر ہوتی ہے اور معصیت کو زوال آجاتا ہے جس کا نتیجہ فراخیٔ رزق اور نصرتِ الٰہی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشادِ گرامی کو نقل کرتے ہیں کہ "زمین پر ایک حد کا جاری کیا جانا اہلِ زمین کے لیے اس سے بہتر ہے کہ چالیس صبح تک بارانِ رحمت نازل ہوتی رہے۔"

ابنِ تیمیہ اس امر کے شدید مخالف ہیں کہ والیٔ امر رشوت لے کر یا اور کسی وجہ سے حدِ شرعی کو ختم کر دے۔ اگر امیر حدِ شرعی کی بجائے مجرم سے جرمانہ وصول کر کے بیت المال میں جمع کر دے تو بھی ابنِ تیمیہ اس پر مہرِ جواز ثبت کرنے کے لیے آمادہ نظر نہیں آتے۔ ان کا کہنا ہے کہ "وہ مال جو حدود اللہ کی برطرفی کے لیے وصول کیا جائے قطعاً حرام ہے اور جب کوئی والی الامر اس فعل کا مرتکب ہو تو وہ دو بہت بڑے فسادوں کو جمع کر لے گا۔ ایک احکم الحاکمین عزاسمہ کی مقرر کردہ حد کا تعطل اور دوسرا حرام خوری۔ پہلا کام ترکِ واجب ہے اور دوسرا فعلِ حرام۔" ایک اور موقع پر ایسے حاکم کو اس دلاّلہ سے تشبیہہ دیتے ہیں جو فحش کاری کے لیے کسی مرد اور عورت میں ملاپ کرا دیتی ہے۔ وہ اسے "زوجۂ لُوط" بھی کہتے ہیں۔

حدود کے سلسلے میں ابنِ تیمیہ نہایت مفصل ہدایات دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حدودِ شرعیہ کا نفاذ اس وقت لازمی ہو جاتا ہے جب کہ معاملہ حاکم کے روبرو پیش ہو جائے۔ اس وقت معافی، سفارش یا ہبہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حد کو ٹال نہیں سکتے۔ اسی طرح مجرم کی توبہ کا اثر بھی حد پر نہیں پڑتا۔ اس کے توبہ کرنے کے باوجود حدود جاری ہو کر رہیں گی۔ تاہم وہ کہتے ہیں کہ مجرم کی توبہ اس کے گناہ کے لیے کفارہ ضرور بن جائے گی۔

ابنِ تیمیہ معاونینِ جرائم کو بھی سزا دلانا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ مجرمِ حقیقی اور معاون میں کسی قسم کی تمیز نہیں کرتے۔ وہ ثبوت میں حضرت عمر رضؓ کے عمل کو پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے محاربوں کے ربیہ کو بھی قتل کرا دیا تھا (ربیہ غارت گروں کے اس پاسبان کو کہتے ہیں جو غارت گری کے وقت کسی بلند مقام پر چڑھ کر چاروں طرف سے آنے والوں کی دیکھ بھال کرتا ہے) اس نقلی دلیل کے علاوہ مرتکب و معاون کو مساوی سزا دیے جانے کے لیے یہ عقلی ثبوت بھی فراہم کرتے ہیں کہ ساتھیوں کی امداد ہی کے ذریعے ارتکابِ جرم ممکن ہوتا ہے اور وہ مجاہدین پر قیاس کرتے ہیں جس طرح کہ تمام مجاہدین خواہ جنگ میں بالفعل شریک ہوں یا نہ ہوں، مالِ غنیمت میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ کیوں کہ جنگ

نہ کرنے والے بھی جنگ کرنے والوں کی مدد کرتے ہیں۔ ابنِ تیمیہ کے نزدیک سلطان کے نائب یا رؤسا جو درپردہ یا علانیہ مجرموں سے ملے ہوئے ہوں، یا پہلے سے ملے ہوئے نہ ہوں لیکن جب ان پر قابو پایا جائے تو مال میں حصہ دار بن کر شرعی حدود کو معطل کر دیں یا انھیں اپنے یہاں پناہ دیں۔ وہ بھی جرم میں برابر کے شریک ہیں اور مرتکب جرم کے برابر ہی سزا کے مستوجب ہیں۔

ابنِ تیمیہ حدودِ شرعیہ سے متعلق نہایت تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ انھوں نے قتل، رہزنی، چوری، زنا، اغلام، قذف (بہتان)، شراب خوری وغیرہ کی حدیں بیان کی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ڈاکو اگر کسی کو قتل کر ڈالیں تو مقتول کے ورثا کو معاف کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ برخلاف اس کے اگر کسی نے دوسرے کو عداوت کی بنا پر یا اور کسی وجہ سے ہلاک کر دیا ہو تو مقتول کے اولیا کو ہر طرح سے اختیار ہے چاہیں تو قاتل کی جان لیں یا معاف کر دیں یا خون بہا لے کر چھوڑ دیں۔ وہ سلطان کے قتل کے متعلق فقہا کے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ "فقہا اس شخص کے بارے میں مختلف الرائے ہیں جو سلطانِ اسلام کی جان لے۔ جیسے امیر المومنین حضرت عثمانؓ اور امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ عنہما کو قتل کیا گیا تھا۔ کیا ایسا شخص محاربین کے حکم میں ہے کہ لازماً قتل کیا جائے یا اس کا معاملہ مقتول کے ورثا کے ہاتھوں میں ہوگا" وہ اگر اس مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار نہیں کرتے تاہم یہ کہہ کر کہ سلطان کے قتل میں فسادِ عام ہے گویا وہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ بھی سلطان کے قاتل کو اس کے ورثا کے حوالے نہ کیے جانے کے حامی ہیں۔

ابنِ تیمیہ ایسے جرائم میں جن کی سزائیں شریعت نے مقرر نہیں کیں والیِ حکومت کو اختیار دیتے ہیں کہ وہ گناہ کی زیادتی اور کمی کے پیشِ نظر تعزیر کرے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اگر کسی گناہ کی طرف لوگوں کا عام میلان پایا جائے تو والیِ حکومت عقوبت میں سختی کرے اور اگر وہ گناہ قلیل الوجود ہو تو تعزیر میں نرمی کرنی چاہیے۔" پھر وہ عادی مجرمین کو زیادہ سزا دیے جانے کے حامی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر گناہ کے مرتکب فسق و فجور پر مُصر ہوں تو حاکم کو چاہیے کہ عقوبت زیادہ کرے اور اگر اس کا ارتکاب شاذ و نادر ہو تو تعزیر میں بھی کمی کر دینی چاہیے۔" وہ تعزیر کی مختلف قسمیں بتلاتے ہیں جن میں وعظ اور سخت کلامی، زجر و توبیخ بھی شامل ہیں۔ وہ مقاطعہ اور ترکِ کلام کو بھی تعزیر بتلاتے ہیں۔ عامل کی معزولی اور اس سے اسلامی خدمات لینا بند کر دینا۔ قید و بند کی سزا اور تشہیر بھی تعزیر کی مختلف صورتیں ہیں۔ وہ والیِ حکومت کو تنبیہ کرتے ہیں کہ کسی حالت میں بھی تعزیر کو شرعی حدود کے مساوی نہ ہونے دے۔

حدود یا تعزیر کا اجرا پہلی قسم کے مجرمین کی اصلاح کے لیے کافی ہے۔ لیکن جہاں تک دوسری قسم کے نافرمانوں کا تعلق ہے ان کو زیر کرنے کے لیے ابنِ تیمیہ والی حکومت کو جہاد کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ وہ جہاد کا مقصد یہ بتلاتے ہیں کہ دین تمام کا تمام اللہ ہی کا ہو جائے اور کلمۃ اللہ بلند ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ دین دو ہی چیزوں کے ذریعے قائم ہوتا ہے۔ اوّل قرآن دوم تلوار۔ اُن کے الفاظ میں "دین کا قیام 'کتابِ ہادی اور حدیدِ ناصر (تلوار) کے بغیر ممکن نہیں"۔ وہ ہر اس شخص کے خلاف جہاد کا فتویٰ دیتے ہیں جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوتِ دین پہنچی ہو اور اس نے دعوت پر لبیک نہ کہا ہو۔ وہ قرآن کریم کے لفظی مفہوم کے مطابق اس وقت تک جہاد کرنے کا حکم دیتے ہیں جب تک فتنہ باقی رہے اور دین سب کا سب اللہ ہی کا نہ ہو جائے۔ اس شخص کے خلاف جہاد کرنے کو فرض سمجھتے ہیں جو کلمۃ اللہ کی راہ میں حائل ہو۔ البتہ ایسے لوگوں کو قتل نہ کرنے کی تاکید کرتے ہیں جو جنگ میں حصہ نہیں لیتے مثلاً عورتیں، بچے، راہب، زیادہ معمر اشخاص اور آفت رسیدہ لوگ لیکن یہ لوگ اگر زبان یا فعل سے جنگ کریں تو ان کے قتل کیے جانے پر مُہرِ جواز ثبت کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ جہاد اس وقت تک واجب نہیں جب تک اسلامی حکومت کو مقابلے کی پوری قوت حاصل نہ ہو جائے۔ ابنِ تیمیہ تارکِ فرائض کے خلاف بھی جہاد کرنے کے وجوب کا فتویٰ صادر کرتے ہیں اور اپنے دعویٰ کی دلیل میں منکرینِ زکوٰۃ سے حضرت ابوبکرؓ کے جہاد کرنے کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔ وہ احادیثِ نبوی کی رُو سے خارجیوں کی سرکوبی کرنے کا حکم دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عن قریب ایک قوم ظاہر ہوگی جن کی نمازوں کے مقابلے میں تم اپنی نمازوں کو اور جن کے روزوں کے مقابلے میں تم اپنے روزوں کو حقیر جانو گے۔ وہ لوگ قرآن پڑھیں گے لیکن وہ ان کے حلق سے نیچے نہیں اترے گا۔ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جس طرح تیر کمان سے نکل جاتا ہے"۔ ابنِ تیمیہ بلا خوفِ تردید کہتے ہیں کہ اس حدیث سے خارجیوں کی طرف اشارہ ہے۔

حاکم کا طرزِ عمل

ان فرائض کے علاوہ ابنِ تیمیہ کے نزدیک والیٔ امر پر ایک اور فریضہ عائد ہوتا ہے وہ یہ کہ کردار و اخلاق کے لحاظ سے وہ خود کو بلند رکھے۔ بالخصوص چند اخلاق کا پیدا کرنا اس کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ تکلیف و مشکلات کے موقعوں پر صبر سے کام لینا، غصّہ پی جانا، لوگوں کو معاف کر دینا، ہوا و ہوس کی

مخالفت، شر اور غرور سے دست برداری خاص خاص اوصاف ہیں۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ ابنِ تیمیہ انتخاب یا تقرر کے وقت ان اوصاف کی موجودگی تو ضروری قرار نہیں دیتے لیکن عنانِ حکومت سنبھال لینے کے بعد اس پر یہ فرض عائد کر دیتے ہیں کہ ان خصائل کو وہ حاصل کر لے۔ ان اوصاف میں سے جرأت اور سخاوت کی اہمیت کو وہ بار بار واضح کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں "خلقِ خدا کی رعایت اور لوگوں کی سیاست عطا و بخشش اور عالی حوصلگی کے بغیر ممکن نہیں ہوتی۔ بلکہ ان کے بغیر دین و دنیا کی اصلاح بھی مشکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو حکمران ان دونوں اوصاف سے متصف نہ ہو اس سے حکومت اور عمل داری چھین کر دوسرے کے حوالے کر دی جاتی ہے۔" ابنِ تیمیہ بخل کی شدید مذمت کرتے ہیں۔ اور حکام میں بخل کے نقص کو برداشت کرنے کے لیے وہ آمادہ نظر نہیں آتے۔ اس سلسلے میں وہ متعدد قرآنی آیات کا حوالہ دیتے ہیں جن میں بخیلوں کے لیے عذابِ الٰہی کی وعید سنائی گئی ہے۔

ان اخلاقِ فاضلہ کے علاوہ ابن تیمیہ والیانِ حکومت کو مشورہ دیتے ہیں کہ امورِ مملکت کی انجام دہی بغیر عون و نصرتِ الٰہی کے ممکن نہیں۔ وہ اس کے حصول کے لیے تین طریقے تجویز کرتے ہیں۔ اولاً یہ کہ تمام کام خالصتہً لوجہ اللہ کیا جائے اور دعا وغیرہ کے التزام کے ساتھ خدا ہی پر توکل ہو اور نماز کی پابندی کی جائے۔ دوسرے یہ کہ خلقِ خدا کو نفع پہنچا کر ان کے ساتھ احسان کیا جائے اور مالِ زکوٰۃ سے ان کی دست گیری کی جائے اور تیسرے یہ کہ خلقِ خدا کی ایذاؤں اور دوسری مشکلات میں صبر و رضا کو ہاتھ سے نہ جانے دیا جائے۔

عمّالِ حکومت

ابنِ تیمیہ نے موزوں حکام کے تقرر پر بہت زیادہ زورِ بیان صرف کیا ہے۔ وہ صرف اس بات پر اکتفا نہیں کرتے کہ موزوں شخص ہی کو عہدے تفویض کیے جائیں بلکہ وہ موزوں افراد کے اوصاف سے بھی بحث کرتے ہیں۔ جن دو صفتوں کی طرف خصوصی توجہ دینے کی سفارش کرتے ہیں وہ قوت اور امانت ہیں۔ ان اوصاف کی اہمیت وہ کلام اللہ سے ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حضرتِ موسیٰ علیہ السلام مصر سے جب مدین پہنچے تو شعیب علیہ السلام کی صاحبزادی نے حضرت موسیٰ کو ملازم رکھنے کے لیے اپنے والد سے سفارش کی تو یہی دو صفتیں گنوائیں یا ابت استاجرہ ان خیر من استاجرت القوی الامین (ابا! ان کو نوکر رکھ لیجیے کیوں کہ بہتر سے بہتر آدمی جو آپ نوکر رکھنا چاہیں مضبوط اور امانت دار ہونا چاہیے)۔

ابن تیمیہ کو اس بات کا احساس ہے کہ ان دو صفات کا ایک شخص میں جمع ہونا دشوار ہے۔ اس کا حل وہ یہ تجویز کرتے ہیں کہ عہدے کے اعتبار سے جو صفت زیادہ ضروری ہے اس صفت کے حامل اشخاص کو دوسروں پر ترجیح دی جانی چاہیے وہ لکھتے ہیں۔ "لوگوں میں قوت وامانت کا جمع ہونا قلیل الوجود ہے۔ یعنی ہر ولایت اور ہر محل میں وہی واجب ہے جو وہاں کے مطابق اور مناسب حال ہو اور جب دو شخص دیکھے جائیں۔ ان میں سے ایک نو امانت میں سب سے بڑھا ہوا اور دوسرا قوت میں سب سے فائق ہو تو وہاں اس شخص کو ترجیح دی جانی چاہیے جو اس ولایت کے لیے زیادہ نفع بخش ہو اور اس میں لوگوں کے لیے کم سے کم ضرر کا احتمال ہو" لیکن ایسے عہدے جہاں دونوں صفتیں مساوی طور پر مطلوب ہوں۔ وہاں ابن تیمیہ ایک کی جگہ دو عامل کے تقرر کی سفارش کرتے ہیں مثلاً افسر خراج میں قوت و امانت دونوں درکار ہوتے ہیں۔ قوت نہ ہو تو خراج کی وصولی میں مشکلات پیش آئیں گی۔ اور امانت نہ ہو تو وصول کردہ رقم بجائے عوام کے فائدے کے افسر خراج خود اپنے اوپر خرچ کر ڈالے گا لیکن ان دو صفات سے متصف آدمی نہ مل سکنے کی صورت میں وہ کہتے ہیں۔ "جب کوئی مصلحت ایک آدمی کے تقرر تکمیل پذیر نہ ہو تو ایک سے زیادہ آدمی متعین کیے جائیں"

عمال کے تقرر میں وہ نہایت دلچسپ مشورہ دیتے ہیں کہ سربراہ مملکت اپنے مزاج و عادات کے برعکس لوگوں کو منتخب کرے تاکہ ایک دوسرے کی کمی کو پورا کریں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب خلیفۃ المسلمین یا امیر حلیم الطبع اور نرم مزاج ہو تو نائب السلطنت ایسا ہونا چاہیے جو شدت کی طرف مائل ہو اور جب سلطان المسلمین کے مزاج میں شدت اور غضب ہو تو اس کے نائب کو حلیم الطبع اور نرم دل ہونا مناسب ہے تاکہ دونوں کے امتزاج سے اعتدال پیدا ہو جائے۔" ابن تیمیہ اپنے اس دعوی کے ثبوت میں نہایت عمدہ تاریخی مثال دیتے ہیں کہ "یہی وجہ تھی کہ حضرت ابوبکر صدیق رض نے خالد رض کو اپنا نائب بنایا اور یہ تو ہر شخص کو معلوم ہو گا کہ حضرت ابوبکر رض کی طبیعت نہایت نرم تھی اور حضرت فاروق رض نے خالد رض کو معزول کر کے حضرت ابوعبیدہ رض کو قائد افواج مقرر فرمایا کیوں کہ خالد رض حضرت عمر رض کی طرح گرم مزاج تھے اور ابوعبیدہ رض کے مزاج میں امیر المومنین ابوبکر صدیق رض کی طرح حلم و انکسار تھا۔" حضرت خالد رض کی معزولی کی اس سے عمدہ اور کیا توجیہہ ہو سکتی ہے۔

امام ابن تیمیہ اس مشکل کا حل بھی بتلاتے ہیں کہ ایک عہدے کے لیے دو یا دو سے زائد ایسے

اشخاص ہوں جن کی صفات برابر درجے کی ہوں تو ان میں سے کس کو ترجیح دینی چاہیے۔ وہ ایسی صورت میں بھی کسی ایک کے انتخاب کا حق والیِ امر کو نہیں دیتے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایسا کرنے میں امیر کی ذاتی پسند اور ناپسند کو زیادہ دخل ہو جائے گا۔ اس کے لیے وہ قرعہ اندازی کا طریقہ تجویز کرتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں کہ قرعہ اندازی خلافِ اسلام نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پیش کرتے ہیں کہ " اگر لوگوں کو معلوم ہو کہ اذان دینے اور صفِ اوّل میں نماز پڑھنے کا کتنا بڑا درجہ ہے تو ہر شخص اذان دینے اور صفِ اول میں نماز پڑھنے کی کوشش کرے اور قرعہ اندازی کے بغیر ان سے باز رہنا گوارا نہ کرے "۔ ابنِ تیمیہ مزید کہتے ہیں کہ صحابہ رضؓ نے مسائل کو قرعہ اندازی کے ذریعے حل کیا ہے۔ وہ جنگِ قادسیہ کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ لشکرِ اسلام میں اذان کی بابت تنازع ہو گیا۔ ہر شخص اذان دینے کا خواہاں تھا۔ آخر کار حضرت سعد بن ابی وقاص رضؓ نے جو مسلمانوں کے کمانڈر تھے قرعہ ڈال کر اس کا فیصلہ کیا۔

ابنِ تیمیہ عمّالِ حکومت میں چند مثبت صفات کے علاوہ چند منفی خوبیوں کے بھی خواہاں ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم ان کے نزدیک یہ ہے کہ کوئی عامل شرابی نہ ہو۔ وہ شرابی عمّال کی معزولی کی تاکید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضؓ نے تو ایک عامل کو صرف شراب کی تعریف کرنے پر برخاست کر دیا تھا۔ وہ عمّالِ حکومت کو تحفے تحائف قبول کرنے سے بھی منع کرتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے اللہ تعالیٰ نے حکام پر رعایا کی قضائے حوائج کو واجب کر دیا ہے لیکن وہ رعایا کی مشکلات دُور کرنے اور حاجات بر لانے کی بجائے اُلٹا ان سے ہدیے اور نذرانے وصول کریں تو آخرت کے بدلے دُنیا کے خریدار ہوں گے "۔

سپہ سالار

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ ابنِ تیمیہ حکام میں دو بنیادی صفات کے خواہاں ہیں۔ اوّل امانت اور دوم قوت لیکن وہ عہدہ اور فرائض کے مطابق کسی ایک صفت میں کمی ہونے میں مضائقہ نہیں سمجھتے۔ سپہ سالار کے لیے امانت سے زیادہ قوت پر زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک قوّت سے مراد شجاعتِ قلب، لڑائی کی مہارت، اور جنگی حیلہ سازی اور فریب کاری ہے " ان کے علاوہ تیر اندازی اور شہسواری کو بھی سپہ سالار کے لیے لازمی قرار دیتے ہیں۔ اس لیے وہ فاسق و فاجر کو بھی سپہ سالار مقرر کیے جانے میں مضائقہ نہیں سمجھتے بلکہ ایسے امین اور متّقی پر جو ضعیف

اور درماندہ ہو قوی فاسق وفاجر کو ترجیح دیتے ہیں اور اس سلسلے میں امام احمد بن حنبل کا قول نقل کرتے ہیں کہ جب ان سے پوچھا گیا فاجر قوی اور صالح ضعیف میں کس کو قائدِ افواج بنانا چاہیے تو انھوں نے جواب دیا فاجر قوی کو، کیوں کہ اس کی قوت کا فائدہ مسلمانوں کے لیے ہے اور اس میں جو فسق وفجور ہے وہ صرف اس کی ذات کے لیے ضرر رساں ہے اور صالح ضعیف کا صلاح وتقوی گو اس کی ذات کے لیے منفعت بخش ہے لیکن مسلمانوں کے لیے اس کا ضعف ہلاکت آفریں ہے۔ ابن تیمیہ ایک اور دلیل دیتے ہیں کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالدؓ کو بہت بعد میں اسلام لانے کے باوجود امیرِ لشکر مقرر فرمایا۔ اگرچہ حضرت خالدؓ سے ایسی حرکات سرزد ہوتی رہی ہیں جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی طبیعت پر شاق گزرتی تھیں۔ برخلاف اس کے سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاریؓ کو امارت اور ولایت قبول کرنے سے منع فرمایا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حضرت ابوذرؓ اگرچہ صدق وامانت میں بڑے ممتاز درجے کے مالک تھے لیکن ان میں قوت کی بڑی کمی تھی۔

ابن تیمیہ سربراہِ مملکت کو یہ حق دیتے ہیں کہ وہ مصلحتاً کسی کم درجے کے شخص کو سپہ سالار مقرر کردے اگرچہ اس کی ماتحتی میں اس سے بلند مرتبے کے لوگ ہوں۔ اس کا ثبوت یہ دیتے ہیں کہ حضرت اسامہؓ شام کی مہم میں سپہ سالار نامزد کیے گئے حالاں کہ زیرِ کمان جلیل القدر صحابہ تھے۔

قاضی

ابن تیمیہ قاضیوں کے انتخاب میں بے حد احتیاط برتنے کی تاکید کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک قاضی کا دائرہ نہایت وسیع ہے۔ وہ کہتے ہیں "قاضی اسی کو نہیں کہتے جو عدالت کی کرسی پر بیٹھا ہو بلکہ قاضی ہر وہ شخص ہے جو دو آدمیوں کے نزاع کا فیصلہ کرے خواہ خلیفہ وسلطان ہو یا ان کا نائب ہو یا والی ہو یا شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کے لیے متعین ومامور ہو حتیٰ کہ وہ شخص بھی اس میں داخل ہے جو دو بچوں کی کسی منازعت کا فیصلہ کرے۔"

ابن تیمیہ قاضی میں بھی ان ہی دو اوصاف — قوت وامانت — کا مطالبہ کرتے ہیں لیکن قاضی کے سلسلے میں وہ قوت کا مفہوم قدرے مختلف بتلاتے ہیں۔ قاضی میں ان کے نزدیک محاکمہ کی قوت ہونی چاہیے جو علم اور جرأت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ ان کے نزدیک قاضی کی علمیت کا معیار یہ ہے کہ وہ اس عدل وانصاف سے واقف ہو جس پر کتاب وسنت دلالت کرتی ہے اور

جرأت قاضی میں اتنی ضروری ہے کہ کتاب و سنت کے مطابق فیصلے کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس نہ نہ کرے۔ وہ قاضی میں امانت کی صفت کی تشریح کرتے ہیں کہ قاضی میں خوف و خشیت الٰہی موجود ہو تاکہ وہ رشوت لے کر شرع کے احکامات کے خلاف فیصلہ نہ کرے اور خدا کے خوف کے باعث انسانوں کا ڈر اس کے دل سے بالکل نکل جائے۔ وہ اپنے اس بیان کی توثیق اس آیت کریمہ سے کرتے ہیں لاتخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بایاتی ثمنا قلیلا ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکفرون (تم لوگوں سے نہ ڈرو اور میری آیتوں کو حقیر رقم کے عوض نہ بیچو۔ جو لوگ اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکامات کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے وہ کافر ہیں) وہ حدیث نبوی سے اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ "قضاۃ تین ہیں دو جہنم کا ایندھن بنیں گے اور ایک قاضی جنت میں جائے گا۔ پس جس شخص نے حق کو جانتے ہوئے اس کے خلاف فیصلہ کیا وہ جہنمی ہے اور جس نے علم و یقین حاصل کیے بغیر بے خبری میں فیصلہ کر دیا وہ بھی جہنم میں جائے گا اور جس نے حق کو جان لیا اور اس کے مطابق فیصلہ کیا وہ جنت میں جائے گا۔"

ابن تیمیہ عہدۂ قضا کے لیے عالم اور متقی کو ترجیح دیتے ہیں لیکن اگر ایک شخص میں علم و تقویٰ کی صفات جمع نہ ہوں تو حالات کے مطابق فیصلہ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر عالم کے ہوائے نفس میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو متقی غیر عالم کو ترجیح دینی چاہیے لیکن علمی تحقیقات کی ضرورت زیادہ ہو تو عالم جیسا بھی ہے متقی کے مقابلے پر قابل ترجیح ہے۔ وہ واضح الفاظ میں کہتے ہیں کہ حالات زمانہ کے مطابق قضاۃ کا تقرر عمل میں آنا چاہیے۔ اگر زمانہ ایسا ہو کہ قاضی کو امیر لشکر اور عوام کی تائید حاصل ہو تو ضعیف عالم و متقی کو قوی پر ترجیح دی جائے گی اور اگر قاضی کو فوج و عوام کی حمایت حاصل نہ ہو تو ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں قاضی کا ذی قدرت ہونا لازمی ہے۔

افسر خراج

وہ عمال خراج کے لیے دو ہی صفتیں ضروری بتلاتے ہیں تاکہ قوت کے ذریعے مالیہ وصول کر سکیں اور امانت کے باعث خزانہ میں خرد برد نہ کریں جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ اگر ان دونوں صفتوں

کے حامل اشخاص دستیاب نہ ہوں تو ابنِ تیمیہ ایک سے زائد افراد کے تقرر کی سفارش کرتے ہیں جن میں مجموعی طور پر یہ دونوں صفات موجود ہوں تاکہ اشتراکِ عمل سے کاروبارِ مملکت میں اشتراک پیدا ہو جائے۔ ابنِ تیمیہ یہ نہیں بتلاتے کہ ان مختلف صفتوں کے افراد میں اتحادِ عمل کیسے ممکن ہے۔

راعی اور رعایا کے تعلقات

ابنِ تیمیہ مذہبی فرائض کی بجا آوری پر بہت زور دیتے ہیں۔ وہ راعی اور رعایا دونوں کو اسی بات کی تاکید کرتے ہیں کہ شریعت کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز نہ کریں۔ اور اپنے اپنے فرائض کی انجام دہی میں کسی قسم کی کوتاہی کو روا نہ رکھیں۔ وہ قیامِ امن کو اہم ترین بتلاتے ہیں جس کے بغیر اُخروی فلاح کا حصول ہی محال ہے۔ اس لیے وہ عوام کو مشورہ دیتے ہیں کہ امن وامان کی خاطر ہر قسم کے فرماں رواؤں کی اطاعت کریں خواہ وہ قانونی طور پر برسرِ اقتدار آئے ہوں یا ناجائز ذرائع سے انھوں نے حکومت حاصل کی ہو۔ اگر وہ معصیتِ الٰہی کا حکم دیں تو اس حکم کا ماننا رعایا پر فرض نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ بغاوت کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔

رعایا کے لیے وہ اطاعت کے علاوہ والیٔ حکومت کی خیر خواہی کو ضروری بتلاتے ہیں اور اسے مذہبی فرائض میں شمار کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے ۔" ہمارے فرائض میں یہ فریضۂ الٰہی بھی داخل ہے کہ ہم والیانِ ریاست کے حامی و ناصر ہیں" وہ اس کے ثبوت میں ایک حدیث نقل کرتے ہیں جس میں اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا انحصار تین چیزوں پر بتلایا گیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے۔ "والیانِ حکومت کے خیر خواہ رہو جو تم پر حکمران ہیں" ابنِ تیمیہ ظالم حکام کے حقوق کی ادائیگی کا بھی رعایا کو حکم دیتے ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی نقل کرتے ہیں کہ" ان کے حقوق ادا کرو، اللہ تعالیٰ ان سے اس سلوک کے متعلق خود باز پُرس کرے گا جو انھوں نے رعایا کے ساتھ کیا ہوگا"

راعی پر رعایا کے حقوق ابنِ تیمیہ کے نزدیک ادائے امانت اور قیامِ عدل ہیں۔ وہ سورۂ نساء کی یہ آیت پیش کرتے ہیں ان اللّٰہ یأمرکم ان تؤدوا الامٰنٰت الی اھلھا واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان اللّٰہ نعما یعظکم بہ ان اللّٰہ کان سمیعا بصیرا (اللہ تعالیٰ انھیں حکم دیتا ہے کہ تم امانتیں ان کے مالکوں کو لوٹا دو، اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ کرو۔ اللہ تعالیٰ تم کو اچھی نصیحت کرتا ہے۔ بے شک اللہ تعالیٰ سننے والا،

دیکھنے والا ہے) اور کہتے ہیں کہ اس آیت میں راعی پر رعایا کے حقوق کی نشان دہی کی گئی ہے کہ فرماں رواؤں کو رعایا کی جان و مال کا امین بنایا گیا ہے۔ اس لیے ان کو چاہیے کہ رعایا کی امانتیں ان کے حوالے کر دیں اور دوسرے یہ کہ جب وہ لوگوں کے تنازعوں کا فیصلہ کریں تو عدل و انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ اس کے بعد کی آیت میں رعایا کے فرائض بتلائے گئے ہیں کہ: یا ایہا الذین آمنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئ فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تؤمنون باللہ والیوم الآخر ذلک خیر و احسن تاویلا (اے ایمان والو! اللہ کا حکم مانو اور رسول کا حکم مانو اور حاکموں کا جو تم میں سے ہوں۔ اگر جھگڑا ہو جائے تمھارے درمیان کسی امر پر تو تم اللہ اور رسول کی طرف رجوع کرو۔ اگر تم واقعی اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہو یہ بات اچھی ہے اور اس کا انجام بہتر ہے)۔

ابنِ تیمیہ راعی اور رعایا دونوں کو خاص طور پر مالی حقوق کی ادائیگی کی تاکید کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں حکومت اور رعایا دونوں پر واجب ہے کہ ایک دوسرے کے حقوق ادا کریں۔ سلطان اور اس کے نائب تمام اہلِ حقوق کے عطیے ان کو تفویض کر دیں۔ اسی طرح افسر مال اور خزانچی کو لازم ہے کہ جو کچھ سلطان کا حق مقرر ہے اُسے پائی پائی ادا کر دیں اور رعایا کا فرض ہے کہ وہ افسر مال سے کوئی ایسی چیز طلب نہ کریں جس کے وہ حق دار نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حاکم و محکوم میں سے جو بھی دوسرے کی حق تلفی کرے۔ وہ ظالم ہے۔ وہ لکھتے ہیں "بسا اوقات حکام اور رعایا ظلم کے مرتکب ہوتے ہیں۔ حکام وہ وصول کرتے ہیں جس کا لینا ان کے لیے حلال نہیں اور رعیت اس رقم کے دینے سے انکار کرتی ہے جس کا ادا کرنا اس پر واجب ہوتا ہے۔ "صرف مالیات نہیں بلکہ فوج داری کے معاملات میں بھی حق تلفی ہوتی ہے۔ حکام کبھی لوگوں کو ایسے معاملات میں سزا دے دیتے ہیں جن میں سزا دینا جائز نہیں اور ایسی سزائیں معاف کر دیتے ہیں جن کا جاری ہونا واجب ہوتا ہے۔

رعایا کے حالات سے آگاہی حاصل کرنے کے لیے وہ سفارش کا طریقہ تجویز کرتے تاکہ حکام کو رعایا کی ضروریات کا علم ہو اور راعی اور رعایا کے تعلقات ہمدردانہ نوعیت کے ہوں۔ وہ ارشادِ نبوی کا حوالہ دیتے ہیں کہ "جو لوگ مجھ تک اپنی حاجتیں پہنچانے کی طاقت نہیں رکھتے ان کی

حاجتیں اور ضرورتیں میرے سامنے پیش کیا کرو اور جو کوئی غیر مستطیع اہلِ حاجات کی ضروریات حکام تک پہنچائے گا۔ اللہ تبارک و تعالیٰ اس کو پلِ صراط پر اس دن جب کہ لوگوں کے قدم لڑکھڑاتے ہوں گے ثابت قدم رکھے گا۔"

مالیات

ابن تیمیہ والیانِ حکومت کو انہی مالیات کی وصولی کی اجازت دیتے ہیں۔ جو کتاب و سنت سے ثابت ہیں یعنی زکوٰۃ ۔ مالِ غنیمت اور فے۔ اور ان میں سے ہر مد کی توضیح بھی کرتے ہیں۔

زکوٰۃ کا نصاب اور وہ چیزیں جن پہ زکوٰۃ لی جائے ان سے ابنِ تیمیہ بحث نہیں کرتے، البتہ وہ مستحقینِ زکوٰۃ کی تفصیل بیان کرتے ہیں کا ذکر سورۂ توبہ میں آیا ہے۔ قوی اور روزی کمانے کی طاقت رکھنے والوں کو زکوٰۃ کا مستحق نہیں بتلاتے اور غالباً اس سے ان کا مطلب یہ ہے کہ ایسے آدمی جو روزی کما سکتے ہوں اور روزی حاصل کرنے کے مواقع بھی ان کو میسر ہوں لیکن اس کے باوجود وہ ہاتھ پیر نہ ہلائیں تو ان کو زکوٰۃ کی رقم دینا جائز نہیں ہے۔ مقروض کے بارے میں ابن تیمیہ کی رائے ہے کہ بقدرِ قرض زکوٰۃ کی مد سے اس قرض کا ادا کر دینا جائز ہے، بشرطیکہ یہ قرض کسی گناہ یا عیاشی کے باعث نہ ہو گیا ہو۔ اگر ایسا ہوا ہو تو زکوٰۃ کی مد سے اس کی ادائیگی اس وقت تک نہ کی جائے جب تک کہ مقروض ان معاصی سے تائب نہ ہو جائے جن کی وجہ سے وہ قرض دار ہو گیا ہے۔ وہ فی سبیل اللہ کے تحت نادار مجاہدین کی خوراک اور ان کے لیے اسلحات کا انتظام کرنے کے علاوہ حج فی سبیل اللہ کو بھی داخل کرتے ہیں۔

مالِ غنیمت جس کو عربی میں انفال کہتے ہیں۔ ابنِ تیمیہ اس سے کماحقہ، بحث کرتے ہیں۔ ابتداً انفال کی تشریح کرنے کے بعد سورۂ انفال کی اُن آیات کا اُنھوں نے حوالہ دیا ہے جن میں مالِ غنیمت کے متعلق رہنمائی کی گئی ہے۔ وہ مالِ غنیمت کے مصارف جو قرآن مجید میں مذکور ہیں بیان کرتے ہیں۔ وہ یہ نہیں بتلاتے کہ اس آیت میں جو پانچ مستحقینِ خمس کا ذکر ہوا ہے آیا ان میں سے ہر ایک کو مساوی حصہ ملنا چاہیے یا کسی کو کم یا زیادہ بھی دیا جا سکتا ہے۔ یا دو ایک کو دے کر باقی ماندہ مستحقین کو نظر انداز بھی کیا جا سکتا ہے۔ انھوں نے بقیہ مالِ غنیمت کے چار حصوں کو لشکر میں تقسیم کیے جانے کا حکم دیا ہے۔ تمام شریکِ جنگ افراد کو مساوی حصہ دینے کی وہ تاکید کرتے

ہیں خواہ بالفعل وہ مقابلے میں شریک بھی ہوئے ہوں یا نہیں ۔

وہ نسب یا فضیلت کی بنا پر کسی کو زیادہ حصہ دیے جانے کے شدید مخالف ہیں۔ اور عہدِ رسالت کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے کسی صاحبِ فضیلت شخص کو کم حیثیت آدمی پر ترجیح دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "یاد رکھو تم لوگوں کو اپنے ضعیفوں اور مفلوک الحال لوگوں کی بدولت رزق دیا جاتا ہے اور انہی کے طفیل تمھیں مدد دی جاتی ہے ۔" البتہ وہ سپہ سالار کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ وہ کسی مجاہد کی عمدہ کارکردگی کے صلے میں انعام دے سکتا ہے اور بغیر شرط یا پہلے سے اعلان کے خمس ہی میں سے شروع میں چوتھائی مال وزر دے سکتا ہے ۔ اور واپسی پر تہائی مال مزید عطا کر سکتا ہے ۔ بشرطیکہ ایسا کرنے میں ہوائے نفس کو دخل نہ ہو بلکہ مصلحتِ شرعیہ پیشِ نظر ہو۔ رُبع اور ثلث سے زیادہ انعام صرف اسی وقت دیا جا سکتا ہے جب کہ شرط عائد کر دی جائے اور کسی معینہ کارِ نمایاں پر دیا جائے ۔ ابنِ تیمیہ کے نزدیک پیدل کو مالِ غنیمت میں سے ایک حصہ اور سوار کو تین حصے دینے چاہئیں ۔ وہ ان فقہا سے اتفاق نہیں کرتے جو سوار دں کو صرف دو حصے دلانا چاہتے ہیں ۔ وہ اس سلسلے میں عقلی اور نقلی دو قسم کے دلائل دیتے ہیں ۔ اول یہ کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فتحِ خیبر کے بعد سواروں کو تین حصے دیے ۔ مزید برآں سوار کو نہ صرف اپنی ذات پر خرچ کرنا ہوتا ہے بلکہ اس کے ذمے سائیس کا بھی خرچ ہے ، اور دو آدمیوں سے اتنی منفعت نہیں پہنچ سکتی جس قدر ایک گھوڑے سے فوائد حاصل ہوتے ہیں ۔

امام ابن تیمیہ لفظ فۓ کے لغوی معنی اور وجہ تسمیہ سے بحث کرتے ہیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ فۓ کے معنی لوٹا دینے کے ہیں ۔ فۓ ایسا مال ہے جو اللہ تعالیٰ کافروں کی طرف سے مومنوں کو لوٹا دے ۔ وہ کہتے ہیں کہ فی الحقیقت اللہ تعالیٰ نے زر و مال اپنے بندوں کی اعانت کے لیے بنایا ہے اور اس انعام کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے اور کفار نہ تو خود اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے ہیں اور نہ مومن بندوں پر جو اللہ کے عبادت گزار ہیں خرچ کرتے ہیں ۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کافروں کا مال مومنوں کو لوٹا دیتا ہے ۔ اصطلاح میں فۓ اس مال کو کہتے ہیں جو کفار سے جنگ کیے بغیر حاصل ہوا ہو ۔

ابنِ تیمیہ فے میں جزیہ ، رقمِ مصالحت ، غیر مسلم حکومت کے تحفے ، حربی تاجروں کے تجارتی مال

پر دسواں حصّہ یا ذمی تجّار پر بیسواں حصّہ تجارتی ٹیکس کو شامل کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ نقضِ عہد کی وجہ سے کفار سے وصول کردہ جرمانے، لاوارث مال، اموالِ مغصوبہ بھی ان کے نزدیک فئے ہی کی قسمیں ہیں۔

وہ فئے کی رقم کو مصالحِ امت پر خرچ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ لیکن مصالح میں بھی تقسیم کا آغاز اہم جماعت سے کرنا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک اہم ترین جماعت اسلامی لشکر ہے۔ لشکر دوسرے لوگوں کے مقابلے میں فئے کا زیادہ مستحق ہے۔ کیوں کہ مالِ غنیمت یا فئے اسلامی لشکر کے طفیل ملتا ہے۔ اس کے بعد عمّالِ حکومت، قضاۃ، علما، محصلین زکوٰۃ، ائمہ مساجد اور مؤذن وغیرہ فئے کے حق دار ہیں۔ ان مصارف کے علاوہ فئے کا مصرف یہ بتلاتے ہیں کہ مفادِ عامہ پر خرچ کیا جائے مثلاً اسلحاتِ جنگ کے خریدنے، سرحدوں پر قلعوں کے بنوانے یا پُل نہر اور سڑک کی تعمیر وغیرہ میں۔ مساکین کو دیگر مسلمانوں کے مقابلے میں ترجیح دیتے ہیں۔

ابن تیمیہ تالیفِ قلب کے لیے فئے کی رقم خرچ کرنے کو نہ صرف جائز بلکہ ضروری بتلاتے ہیں۔ وہ اس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت کہتے ہیں کہ آپ نے سرداروں کی تالیفِ قلب کے لیے فئے میں سے عطیات دیے۔ وہ اس کی متعدد مثالیں دیتے ہیں۔ ابنِ تیمیہ غیر مسلموں کی تالیفِ قلب کے لیے روپیہ دیے جانے کو جائز کہتے ہیں جس کا مقصد ان کی وحشت کو دُور کرنا یا خود کو ان کے نقصانات سے محفوظ رکھنا ہے بشرطیکہ اس کے سوا اور کوئی صورت باقی نہ رہ گئی ہو۔ وہ نہایت واضح الفاظ میں کہتے ہیں کہ تالیفِ قلب میں روپیہ خرچ کرنے اور ملوک و رؤسا کی داد و دہش میں جس میں مستحقین کی حق تلفی کر کے غیر مستحقین کو دیا جاتا ہے صرف نیت کا فرق ہے۔ اسی لیے والی الامر کو تاکید کرتے ہیں کہ تالیفِ قلب میں صرف کرنے کا مقصد توحید دین کی کوئی مصلحت ہونا چاہیے۔

شوریٰ

ابنِ تیمیہ سربراہِ مملکت اور اس کے ماتحت عملے سے مطالبہ کرتے ہیں کہ ہمیشہ کتاب اور سُنّت کی روشنی میں کام کریں۔ لیکن اگر کسی خاص مسئلہ میں یہ معلوم نہ ہو سکے کہ حکمِ خداوندی یا تعلیماتِ نبوی کیا ہیں یا کسی خاص حکم کو کس طرح عملی جامہ پہنانا چاہیے تو سربراہِ مملکت اور اس کے عمّالِ حکومت کا فرض ہے کہ علما سے مشورہ کریں تاکہ آیاتِ کریمہ کی توضیح کریں اور اس پر عمل کرنے کا طریقہ بتلائیں۔ وہ شوریٰ کے متعلق آیات و احادیث کا حوالہ دیتے ہیں۔ اس طرح جن معاملات میں کتاب و سنّت

خاموش ہیں۔ ان میں سربراہِ مملکت کو ایسے لوگوں سے مشورہ لینا چاہیے جو کتاب و سنّت اور اجماعِ اُمت سے بخوبی واقف ہوں۔ ان کے علاوہ کسی اور سے اسے مشورہ نہ کرنا چاہیے خواہ دینی یا دُنیوی اعتبار سے کتنے ہی بلند کیوں نہ ہوں البتہ کسی معاملے میں علما کا اختلاف ہو تو ابن تیمیہ والیٔ امر کو تاکید کرتے ہیں کہ وہ تمام آرا کو بغور و خوض سُنے اور اس رائے پر عمل کرے جو اس کے خیال میں کتاب و سنّت سے زیادہ قریب ہو۔

ان خیالات سے یہ نتیجہ اخذ کرنا چنداں دشوار نہیں کہ ابن تیمیہ ماوردی کے برخلاف امام میں اجتہادی صلاحیت کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ وہ اس معاملے میں غزالی کے ہم خیال ہیں کہ امام علما کی تقلید کرے تاہم وہ امام میں اصابتِ رائے کو ضروری سمجھتے ہیں تاکہ علما کے باہمی اختلاف کی صورت میں ایسی رائے کو ترجیح دے سکے جو کتاب و سنّت کی روح سے قریب تر ہو۔

بابِ نہم

ابنِ خلدون

عرب فاتحین پہلی صدی ہجری کے اواخر میں ایشیا اور افریقہ سے نکل کر یورپ میں داخل ہو گئے اور اسپین پر انھوں نے اسلامی پرچم لہرا دیا۔ اسپین کے فتح ہو جانے کے بعد لاتعداد عرب خاندان وہاں آکر آباد ہو گئے۔ ان میں جنوبی عرب کے مشہور قبیلے کندہ کا ایک شخص خالد بن عثمان بھی تھا جس نے اپنے آبائی وطن کو خیرباد کہہ کر اسپینی شہر اشبیلیہ میں سکونت اختیار کر لی۔ یہی وہ خالد ہے جو آگے چل کر خلدون یعنی خالدِ اعظم کہلایا۔ خلدون کا گھرانا اشبیلیہ میں بڑے بڑے عہدوں پر فائز رہا۔ حتیٰ کہ کچھ دنوں کے لیے اس شہر کی فرماں روائی بھی خلدون کے ہاتھ آگئی تھی۔ قلم دانِ وزارت پر بھی ایک عرصہ تک یہ لوگ متصرف رہے لیکن نویں صدی ہجری میں عیسائیوں کے بڑھتے ہوئے سیلاب سے انھیں افریقہ میں پناہ ڈھونڈنی پڑی اور طیونس کو انھوں نے اپنا مسکن قرار دیا۔

حالاتِ زندگی

طیونس میں خلدون کی اولاد میں ولی الدین عبدالرحمٰن نامی ایک بچہ پیدا ہوا جو اپنے جدِ امجد خالد یا خلدون کی وجہ سے ابنِ خلدون کے نام سے مشہور ہوا۔ آگے چل کر جس کی کنیت ابوزید پڑی۔ ابنِ خلدون اور خالدِ اعظم کے درمیان دس پشتوں کے نام اوراقِ تاریخ میں محفوظ ہیں۔ لیکن دونوں کے درمیان سات سو سال کا وقفہ ہے۔ اس لیے کم از کم بیس پشتیں ہونی چاہئیں۔

ابنِ خلدون کی تاریخ ولادت یکم رمضان ۷۳۲ھ مطابق ۲۷ مئی ۱۳۳۲ء ہے۔ ابتدائی تعلیم دستور کے مطابق اپنے والد محمد سے حاصل کی پھر قرآن مجید حفظ کیا اور قراء سبعہ کی قرأتوں کے مطابق روایت کی۔ حدیث و فقہ کے علاوہ عربی زبان و ادب میں مہارتِ تامہ حاصل کی۔ سترہ سال کی عمر میں والدین اُس طاعون سے فوت ہو گئے جس نے افریقہ کے اکثر ممالک کو ویران کر کے رکھ دیا۔ اس کے

بعد بھی ابنِ خلدون نے تین سال تک اپنی تعلیم جاری رکھی اور بیس سال کی عمر میں وہ فارغ التحصیل ہو گیا۔ اس زمانے میں طیونس پر حفصی خاندان حکمران تھا۔ ابنِ خلدون نے سلطان ابواسحاق دوم کی ملازمت اختیار کر لی۔ شاہی فرامین و احکامات پر طغریٰ درج کرنے کا کام اس کے سپرد ہوا۔ یہ عہدہ کتابت علامت کہلاتا تھا۔ ابن خلدون بھلا کب اس عہدے پر قناعت کر سکتا تھا۔ اس کی جاہ طلبی اسے طیونس سے مراکش لے گئی۔ جہاں وہ سیکرٹری کے عہدے پر فائز ہوا۔ وہ بلا کا ذہین اور عاقل تھا لیکن شروع میں اس نے اپنی ذہانت و فطانت حصول اقتدار ہی کے لیے صرف کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بارہا اس نے اپنے محسنوں کے خلاف سازشیں کیں حتیٰ کہ اسے تین سال جیل کی ہوا بھی کھانی پڑی اور مراکش سے بھاگ کر اندلس بھی جانا پڑا۔ غرناطہ کے سلطان محمد خامس نے ابنِ خلدون کا شایان شان استقبال کیا اور جلد ہی وہ بادشاہ کا معتمد علیہ بن گیا۔ سلطان نے اس کی آمد کے دوسرے سال ہی پیڈرو شاہ قشتالہ کے ساتھ صلح اور دوستی قائم کرنے کی غرض سے ابنِ خلدون کو تحفہ و تحائف دے کر اشبیلیہ روانہ کیا۔ ابنِ خلدون کی جادو بیانی نے پیڈرو جیسے ظالم و خونخوار کو بھی متاثر کر لیا۔ پیڈرو نے اس سے اپنے آبائی وطن اشبیلیہ میں مستقل سکونت اختیار کر لینے کی درخواست کی اور آبائی جائداد کے واگزاشت کرنے کا بھی وعدہ کیا لیکن ابنِ خلدون راضی نہ ہوا۔ ابنِ خلدون کی اس مشن میں کامیابی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کو غرناطہ واپس آنے پر سلطان نے انعام و اکرام سے نوازا۔

ابنِ خلدون کا قیام اسپین میں دو سال رہا۔ وزیر ابن الخطیب کی مخالفت اور افریقہ کے حالات کی سازگاری اسے ایک مرتبہ پھر افریقہ لے آئی۔ اس مرتبہ وہ بجایہ میں حاجب یا رئیس الوزارت کے عہدے پر فائز ہوا۔ اس دہ سالہ دور میں بھی وہ حسبِ معمول جوڑ توڑ اور سیاسی چالوں میں مصروف رہا۔ اس میں ناکامی ایک بار پھر اسے اسپین لے گئی لیکن سلطان نے اب کی بار اس کی طرف کوئی توجہ نہ کی اور وہ ناکام و نامراد پھر افریقہ واپس آیا اور بنو عریف کے علاقے میں ایک محل میں جو قلعہ ابنِ سلامہ کے نام سے موسوم تھا قیام پذیر ہو گیا۔ وہیں چار سال رہ کر اس نے شہرۂ آفاق مقدمہ لکھا۔ اس اہم تصنیف کی تکمیل کے لیے ضروری حوالے درکار تھے جو اس ویران جگہ میں دستیاب نہ ہو سکتے تھے۔ اس لیے اسے ۲۵ سال کے بعد اپنے وطن طیونس جانا پڑا۔ طیونس کے بادشاہ نے اس کی خاطر مدارات میں کوئی دقیقہ اُٹھا نہ رکھا۔ اس زمانے میں ابنِ خلدون نے سیاست سے بالکل کنارہ کشی اختیار کر لی تھی۔ درس و

تدریس اور تصنیف و تالیف میں ہمہ تن مصروف تھا۔ بایں ہمہ طیونسی علما نے ابنِ خلدون کی موجودگی کو اپنے لیے خطرہ سمجھا۔ اس لیے اس کو جلاوطن کرنے کی غرض سے سازشیں شروع کر دیں اور اس کے خلاف بادشاہ کے کان بھرنے لگے۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ ابنِ خلدون کو طیونس چھوڑ دینے ہی میں اپنی خیر دکھلائی دی اور وہ بادشاہ سے حج کے بہانے اجازت لے کر قاہرہ پہنچا۔ اس وقت اس کی عمر ۵۲ سال تھی۔ مصر میں بھی ابنِ خلدون کے حریفوں کی بڑی تعداد پیدا ہو گئی جس نے اسے کبھی چین سے بیٹھنے نہ دیا۔ وہ سات آٹھ مرتبہ قضا کے عہدے پر فائز ہوا لیکن ہر بار حاسدوں کی ریشہ دوانی اس کے عزل کا باعث بنی۔

قیامِ مصر کے دوران ابنِ خلدون کو شاہِ مصر کی ہم رکابی میں تیمور کے مقابلے پر بھی جانے کا اتفاق ہوا۔ تیمور نے شام کے اکثر شہروں پر قبضہ کر کے دمشق کا رُخ کیا تھا لیکن مصر میں بغاوت ہو جانے کی وجہ سے شاہِ مصر، تیمور کا مقابلہ کیے بغیر ہی قاہرہ واپس آگیا۔ ابنِ خلدون دمشق ہی میں رہ گیا۔ اس نے دمشق کو قتلِ عام سے بچانے کے لیے تیمور سے بھی ملاقات کی۔ پیڈرو کی طرح تیمور بھی ابن خلدون کی دانائی و فراست سے بہت زیادہ متاثر ہوا حتیٰ کہ اس نے ابنِ خلدون سے شمالی افریقہ کے حالات پر ایک کتاب لکھنے کی فرمائش کی جس کی اس نے جلد تعمیل کر دی۔

تیموری دربار سے رخصت ہو کر ابن خلدون مصر واپس آیا۔ قیامِ مصر کے دوران اس نے تاریخ عرب و بربر لکھی۔ آخر کار قاہرہ میں ۲۳ سال گزار کر ۲۱ رمضان ۸۰۸ھ مطابق ۲۶ مارچ ۱۴۰۶ء کو اس کا انتقال ہو گیا۔ اس نے ۷۰ سال کی نسبتاً طویل عمر پائی جس میں یورپ، افریقہ اور ایشیا کے بہت سے ممالک کی سیر کی اور ان کی سیاست میں عملاً حصہ لیا۔

تصانیف

ابن خلدون کی تصانیف کا دائرہ نہایت وسیع ہے۔ فلسفہ و منطق، فقہ و ادب حتیٰ کہ ریاضی پر بھی اس نے کتابیں لکھیں۔ منطق پر ایک رسالہ لکھا۔ ابن رشد کی کتابوں کی تلخیص کی۔ قصیدہ بردہ کی شرح لکھی لیکن ان کتابوں کے نام ہی ہم تک پہنچے ہیں کیوں کہ یہ کتابیں زمانے کے ہاتھوں ضائع ہو گئیں البتہ اس کی شہرۂ آفاق تاریخ "تاریخ العبر" موجود ہے۔ یہی کتاب ہے جس پر ابنِ خلدون کی شہرت کا انحصار ہے۔ اس میں آفرینشِ عالم سے لے کر آٹھویں صدی کے اختتام تک عرب،

بربر اور دیگر اقوام کی تاریخ بیان ہوئی ہے۔ تاریخ العبر سے پہلے ایک حصہ بطور مقدمہ لکھا گیا ہے جو "مقدمہ ابن خلدون" کے نام سے چار دانگ عالم میں مشہور ہوا۔ اس مقدمہ میں مطالعۂ تاریخ کے اصول بتلائے گئے ہیں۔ اور تمدن و معاشرت کی ترقی و زوال کے اسباب سے بحث کی گئی ہے۔ مقدمہ، ابن خلدون کے سیاسی افکار کا بہترین ذخیرہ ہے۔ اس کی ابتدا ان اصولوں کے بیان سے ہوئی ہے جن کے ذریعے سے تاریخی واقعات پر صحت و عدم صحت کا حکم لگایا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد آبادی کی دو قسمیں حضری و بدوی بیان کی ہیں۔ شہروں کے وجود میں آنے کے اسباب و اثرات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ پھر مملکت کی ابتدا اور حکومتوں کے عروج و زوال کی وجوہات بھی زیر بحث آئی ہیں۔ حکومت کے مختلف طرز جن میں ملوکیت اور خلافت بھی شامل ہیں بیان ہوئے ہیں۔ آخر میں علوم کی اہمیت، افادیت اور اقسام سے بحث کی گئی ہے اور یہ علوم جن ارتقائی مراحل سے گزرے ہیں اُن کا بھی ذکر ہوا ہے۔

طرزِ بیان و استدلال

ابن خلدون کے اسلوب بیان اور طرز استدلال کے متعلق مختصراً کچھ کہہ دینا ضروری ہے۔ مصری ادیب ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے ابن خلدون کے اسلوب کے انشا پرداز ہونے سے انکار کیا ہے حتیٰ کہ الفاظ کے بے موقع اور غلط استعمال کے علاوہ نحوی غلطیاں بھی اُنھیں دکھلائی دی ہیں۔ بایں ہمہ اُنھیں یہ اعتراف کرنا ہی پڑا کہ ابن خلدون کا طرز بیان مصر و شام میں ایک نمونہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ بعد میں آنے والے ادیبوں نے اس کا اتباع کرنے کی بڑی کوشش کی۔ خیالات کی جدت و تنوع کے ساتھ ساتھ ابن خلدون نے مروجہ طرز سے ہٹ کر ایک نرالا اور اچھوتا طرز تحریر اپنایا۔ اس میں شک نہیں کہ ابن خلدون کی زبان میں بہت حد تک توازن کا فقدان ہے۔ کہیں کہیں غیر ضروری مسائل پر بہت زیادہ زور بیان صرف کیا گیا ہے اور بے کار طوالت و تفصیل سے کام لیا گیا ہے اور ایسی بھی مثالوں کی کمی نہیں جہاں اس قدر اختصار و ایجاز سے کام لیا ہے کہ جس سے زبان ایک چیستان بن کر رہ گئی ہے۔ پھر مروجہ زبانِ تاریخ کو ترک کر کے کبھی ابن خلدون نحویین کا طرز بیان اپنا لیتا ہے اور کبھی فقہا کے مانند دلائل دیتا ہے۔ اور کبھی منطقیوں کی طرح بحث کرتا ہے جس کی وجہ سے زبان گنجلک اور مفہوم پیچیدہ ہو کر رہ گیا ہے۔ اپنے خیالات و تصورات کی وضاحت کے لیے اس نے تکرار کی کثرت سے کام لیا ہے تاہم پڑھنے والا ابن خلدون کے ایک ایک جملے سے اس کی

ذہانت اور واقعات کی گہرائیوں تک پہنچنے کی صلاحیت کو محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ سب سے زیادہ جو چیز قاری کو متاثر کرتی ہے۔ وہ ابنِ خلدون کی قوتِ تعمیم (Generalisation) ہے۔

ابن خلدون اپنے نظریات کے سلسلے میں تجربے و مشاہدے سے بہت زیادہ کام لیتا ہے۔ تجربات میں قرآنی آیات نیز احادیثِ نبوی کو زیادہ اہم سمجھتا ہے۔ ان کے بعد تاریخی حقائق کا درجہ ہے۔ مثلاً عصبیت کی اہمیت ذہن نشین کرانے کے لیے سورۂ یوسف کی وہ مشہور آیت پیش کرتا ہے لئن اکله الذئب ونحن عصبة انا اذا لخٰسرون (ہماری اس تعداد کے باوجود حضرت یوسفؑ کو بھیڑیا کھا جائے تو یقیناً ہم خسارہ پانے والوں میں سے ہیں) ایک نسل یا پشت کو چالیس سال ثابت کرنے کے لیے وہ یہ بتلاتا ہے کہ قرآن میں بھی چالیس سال کو قوائے انسانی کے نقطۂ عروج پر ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے حتی اذا بلغ اشده وبلغ اربعین سنة (یہاں تک کہ وہ جوانی کی انتہا کو پہنچ گیا اور چالیس سال کا ہو گیا) قرآنی آیات کے علاوہ ابنِ خلدون احادیثِ نبویؐ اور آثارِ صحابہؓ سے بھی استدلال کرتا ہے۔ مثلاً اس دعویٰ کی وضاحت کے لیے کہ مقتدرِ اعلیٰ کو غیر معمولی ذہانت کا مالک نہ ہونا چاہیے۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو پیش کرتا ہے کہ سیروا علیٰ سیر اضعفکم (یعنی تم اپنے میں سے کمزور کی چال کے مطابق چلو) اور اسی سلسلے وہ زیاد بن ابیہ کی معزولی کا واقعہ بیان کرتا ہے جب حضرت فاروقؓ نے اسے امارت سے برطرف کر دیا تو اس نے دربارِ خلافت میں حاضر ہو کر اپنی معزولی کی وجہ دریافت کی تو خلیفہ نے بتلایا کہ کرهت ان احمل فضل عقلك علی الناس (میں تمھاری ذہانت کا بوجھ لوگوں پر ڈالنا پسند نہیں کرتا)

قرآن و احادیث کے علاوہ ابنِ خلدون زیادہ تر تاریخی واقعات سے استدلال کرتا ہے۔ یہ واقعات اگرچہ تاریخِ عالم سے ہوتے ہیں لیکن ان میں غالب اکثریت تاریخِ عرب اور بربر کی ہوتی ہے۔ مثلاً قوم کے عروج و زوال پر مذہبی عقائد بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس طرح کہ جو قومیں راسخ العقیدہ ہوتی ہیں وہ ہمیشہ بڑی سے بڑی اقوام پر غالب آجاتی ہیں۔ اس نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے تاریخِ عرب سے اس نے قادسیہ اور یرموک کے معرکے پیش کیے ہیں جن میں چند ہزار مسلمانوں نے ایک لاکھ سے بھی زیادہ فوجوں کو شکست دی یا وہ مغرب کے موحدین کی مثال دیتا ہے جن میں مہدی کی اطاعت کے باعث ایک قسم کا دینی عقیدہ پیدا ہو گیا تھا اور وہ اس قدر قوت کے مالک ہو گئے کہ اُنھوں نے

وحشی اور بدوی قبائل کو بھی زیرِ نگیں کر لیا۔ ان مفتوحین کو نہ تو ان کی بداوت و شجاعت ہی شکست سے بچا سکی اور نہ ان کی وحشت و بربریت ان کے کام آسکی لیکن جب موحدین میں دینی جوش ٹھنڈا پڑ گیا تو ان ہی مغلوب و شکست خوردہ قبائل نے اُنھیں تہِ تیغ کر ڈالا۔

ان نقلی دلائل کے علاوہ ابنِ خلدون کبھی کبھی اپنے نظریات کی بنیاد عقلی دلائل پر بھی رکھتا ہے۔ اس کے تاریخی اصول میں جابجا منطقی اور عقلی دلائل کی جھلک پائی جاتی ہے۔ اگرچہ ان اصولوں کے وضع کرنے میں آٹھ سو سال کے تاریخی واقعات و تجربات سے استفادہ کیا گیا ہے لیکن ان کی توجیہہ میں بہت حد تک علم الکلام سے مدد لی گئی ہے۔ اس طرح ابنِ خلدون کو سیاسیات اور علم الکلام میں مطابقت پیدا کرنے کا شرف حاصل ہے اور یونانی حکماء کی طرح وہ اپنے دلائل کو عقل ہی تک محدود نہیں کرتا۔

سیاسی نظریات

اجتماعی معاشرہ

ابنِ خلدون دیگر مسلم مفکرین کی طرح (بجز فارابی کے) انسانی معاشرہ کو اقتضائے فطرتِ انسانی کا نتیجہ قرار دیتا ہے اور اسے "مجتمع" کے لفظ سے یاد کرتا ہے۔ وہ ہابس کے برخلاف سلامتی اور امن کی ضرورت پر مجتمع کی بنیاد رکھتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان فطرتاً مدنی الطبع واقع ہوا ہے۔ اس کی ضروریاتِ زندگی کی نوعیت ہی کچھ اس طرح کی ہے کہ تنہا اس کے حصول کے لیے لاکھ ہاتھ پاؤں مارے پوری نہیں کر سکتا ہے۔ وہ الگ تھلگ رہنے کے لیے لاکھ جتن کرے لیکن اس میں اسے کامیابی ممکن نہیں۔ ابنِ خلدون انسانی بنیادی حوائج کی مثالیں دے کر اس نظریہ کی مزید توضیح کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ غذا جس کے بغیر انسان کسی طرح زندہ نہیں رہ سکتا۔ اس کے حصول کے لیے بھی متعدد افراد کی مشترکہ کوشش ضروری ہے۔ مثلاً کسان جو غلّہ کو بوئے اور کاٹے لیکن کسان بھی آلاتِ زراعت کی فراہمی کے لیے لوہار اور بڑھئی کا دستِ نگر ہے۔ پھر غلّہ کی فراہمی ناکافی ہے۔ اسے پیسنے اور پکانے والے کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ اتنے آدمی جمع ہوں تو جا کر ایک لقمہ حلق کے نیچے اُترتا ہے۔ اسی لیے انسانی ضروریات کا تقاضا ہے کہ انسان مل جل کر رہے۔

انسانی ضروریات کے علاوہ اجتماعِ انسانی کا محرک ابنِ خلدون کے نزدیک دفاع بھی ہے۔ وہ

کہتا ہے کہ حیوانات اپنی مدافعت آپ کر سکتے ہیں۔ قدرت نے ان کی جسمانی ساخت کچھ اس قسم کی رکھی ہے کہ حملوں سے اپنی حفاظت کر سکتے ہیں۔ وہ اپنی موٹی موٹی کھالوں کے بل بوتے پر بڑے سے بڑے حملے کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار رہتے ہیں۔ پھر ان کے سینگ، پنجے اور ناخن آلاتِ حرب کا کام دیتے ہیں لیکن انسان ان تمام چیزوں سے محروم ہے۔ اسے ان کے بدلے میں دو چیزیں عطا ہوئی ہیں۔ ایک ہاتھ اور دوسری عقل، ان دونوں کی مدد سے وہ نت نئے آلات بناتا رہتا ہے اور ان کے ذریعے سے خود کو دشمن کے حملوں سے محفوظ رکھتا ہے لیکن محض آلات اسے حملوں سے محفوظ نہیں رکھ سکتے۔ اس لیے وہ ایک ایسے گروہ کا محتاج ہے جس کے ساتھ مل کر وہ اپنی مدافعت کر سکے۔

ابنِ خلدون کا یہ بھی کہنا ہے کہ انسانی اجتماع ضروری ہے کیوں کہ اس کے بغیر انسان کا وجود نامکمل رہتا ہے۔ نیز خداوند تعالیٰ کی یہ مشیئت کہ روئے زمین کو بنی نوع انسان کے ذریعے آباد کرے پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچ سکتی۔

ابنِ خلدون صرف مجتمع کی ضرورت اور اس کے وجود کے اسباب سے بحث نہیں کرتا بلکہ ان عوامل کا بھی ذکر کرتا ہے جو مجتمع پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک جغرافیائی حالات سب سے زیادہ انسانی معاشرے کو متاثر کرتے ہیں۔ ابنِ خلدون قدیم جغرافیہ دانوں کی طرح کرۂ ارض کو سات اقالیم میں منقسم کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ اقلیم اوّل و ہفتم بہت زیادہ سرد اور بے حد گرم ہونے کے باعث غیر آباد ہیں۔ اسی طرح اقلیم دوم و ششم بھی اعتدال سے ہٹے ہوئے ہیں۔ اس لیے انسانی آبادی اور تمدن کا گہوارہ نہیں بن سکتے۔ البتہ اقلیم سوم و پنجم نسبتاً معتدل ہیں اور سب سے زیادہ معتدل اقلیم چہارم ہے۔ اسی لیے یہ اقلیم سب سے زیادہ آباد ہے اور علوم و فنون، تمدن و ثقافت، صنعت و حرفت کا یہی گہوارہ ہے۔ ایک طرف قدرت نباتات کی فراوانی میں بے حد فیاض ہے تو دوسری طرف انبیائے کرام کا مہبط بھی یہی خطہ رہا ہے۔ ابنِ خلدون کا دعویٰ ہے کہ جنوب کے بے حد گرم اور شمال کے بے حد سرد خطوں میں ایک بھی پیغمبر مبعوث نہیں ہوا۔ یہ خطے تمدنی لحاظ سے بے حد پسماندہ اور اخلاقی اعتبار سے نہایت گھٹیا ہیں۔

ابنِ خلدون کا کہنا ہے کہ مالی وسائل کی کمی و زیادتی بھی معاشرے پر بہت اثر انداز ہوتی ہے۔ معتدل خطے میں بعض زمینیں زرخیز ہیں اور بعض سنگلاخ۔ جہاں زرخیز زمینیں ہیں وہاں اشیائے خورد و نوش کی بہتات ہے۔ وسائلِ زندگی کی کثرت انسانی جسم و دماغ پر بُرا اثر ڈالتی ہے۔ اس خطے کے باشندے جسم

کی لطافت سے محروم اور دماغی قوتوں سے بے بہرہ ہوتے ہیں۔ ذہن کی صفائی اور اخلاق کی نفاست ان لوگوں میں نہیں پائی جاتی لیکن جن مقامات میں زمین سنگلاخ ہوتی ہے۔ وہاں کے باشندوں کو چوٹی اور ایڑی کا پسینہ ایک کر دینا ہوتا ہے۔ تب کہیں جا کر قوتِ لایموت نصیب ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ محنتی اور جفاکش ہوتے ہیں۔ اسی محنت اور جفاکشی کے باعث ان کے جسم میں پھرتی اور لطافت پیدا ہو جاتی ہے۔ ذہن میں نکھار اور اخلاق میں پاکیزگی آجاتی ہے۔ ابنِ خلدون اس اختلاف کی توجیہہ یہ بیان کرتا ہے کہ کھانے پینے کی زیادتی فاسد رطوبت پیدا کرتی ہے جو جسم کے ظاہر و باطن دونوں پر بُرا اثر ڈالتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان کا اثر صرف انسانوں ہی پر نہیں پڑتا بلکہ دیگر حیوانات بھی اسی طرح متاثر ہوتے ہیں۔ وہ مثال کے طور پر ہرن، شتر مرغ اور نیل گائے وغیرہ کو پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ جانور انہی علاقوں میں پائے جاتے ہیں جہاں غذا کی قلت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس قدر سڈول، چوکنے، پھرتیلے، چست اور چالاک ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے انہی جانوروں کو جب غذا کثرت سے ملتی تو نہایت بھدے، سُست، کاہل اور احمق بن جاتے ہیں۔ یہی حال اقوامِ عالم کا ہے۔

مملکت کی ابتدا

اجتماع کے وجود میں آجانے کے ساتھ ہی انسان میں حیوانی فطرت جس میں خصومت اور تشدد غالب ہے، اسے دوسروں سے جنگ کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ اگر یہ باہمی جنگ اور خون ریزی جاری رہے تو نوعِ انسانی کا خاتمہ ہی ہو جائے حالانکہ حفظِ نوعی از روئے مشیتِ خداوندی ضروری ہے۔ اس کشت و خون کے سدِّ باب کے لیے کسی ایسے نظام یا حکم دہندہ کی ضرورت پیش آتی ہے جو ظلم و تعدی سے روکے۔ اس طرح مملکت وجود میں آجاتی ہے۔ ابنِ خلدون کا دعویٰ ہے کہ حکمِ حاکم کے ماننے کا جذبہ بھی فطرتِ انسانی میں داخل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ٹڈیاں اور مکھیاں اپنے سرداروں کی اطاعت کرتی ہیں۔ انسان جبلّی طور پر نہیں بلکہ سیاسی اور فکری طور پر حکمِ حاکم کی پیروی کرنے پر مجبور ہے۔

عصبیت

ابنِ خلدون کہتا ہے کہ نظام کے اعتبار سے کوئی قبیلہ کتنا ہی سادہ کیوں نہ ہو لیکن اس میں بھی حکومت کے حصول کی قدرتی خواہش ہوتی ہے۔ اسی خواہش پر حکومتیں قائم ہوتی ہیں اور مجتمع وجود میں آتا ہے۔ یہی خواہش قبیلے کا دفاع کرتی ہے۔ اور اسے فتح اور جنگ پر آمادہ کرتی ہے۔ ابنِ خلدون

قبائل کی اسی خواہش یا خاصہ کو عصبیت کا نام دیتا ہے۔ تاریخِ عرب ویبر نے ابنِ خلدون پر عصبیت کی اہمیت کو واضح کر دیا اور ان کے مطالعے سے وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ مجتمع سیاسی قوت کا اصل ذریعہ عصبیت ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی فطرت میں اپنے اعزا و اقربا کی محبت ودیعت کی ہے۔ اسی محبت و شفقت کے ذریعے باہمی تعاون حاصل ہوتا ہے۔ ابنِ خلدون نے قرآن مجید سے عصبیت کی اہمیت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے ونحن عصبة کے معنی یہ لیتا ہے کہ جس شخص کے عصبہ موجود ہوں اس پر کوئی ظلم و زیادتی نہیں کر سکتا۔

ابنِ خلدون کا دعویٰ ہے کہ اہلِ بادیہ میں عصبیت زیادہ پائی جاتی ہے کیوں کہ اسی کے ذریعے سے بدوی قبائل بیرونی حملوں سے اپنی مدافعت کرتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ شہری آبادی میں فتنہ و فساد روکنے کے لیے حکام ہوتے ہیں جو داخلی بدامنی سے مجتمع کو محفوظ رکھتے ہیں اور بیرونی حملوں کے لیے فوج، شہر پناہ و فصیل ہوتی ہے، البتہ اہلِ بادیہ کے لیے داخلی فسادات کی روک تھام قبیلے کے سربرآوردہ افراد کرتے ہیں لیکن بیرونی حملوں کا مقابلہ اس قبیلے کے سرفروش نوجوان ہی کرتے ہیں۔ اور کامیاب مقابلے کے لیے ان نوجوانوں میں عصبیت کی موجودگی لازمی ہے۔

ابنِ خلدون کے نزدیک عصبیت نسب و رشتہ کے علاوہ دین کے ذریعے بھی حاصل ہوتی ہے۔ بلکہ دینی عصبیت قبائلی اور نسبی عصبیت کے مقابلے میں زیادہ مؤثر ثابت ہوتی ہے۔ ابنِ خلدون تاریخِ عالم سے مثالیں دے کر واضح کرتا ہے کہ جو قومیں لادینیت میں مبتلا ہوتی ہیں۔ وہ ان قوموں کے مقابلے میں میدان سے بھاگ نکلتی ہیں جن میں مذہبی جوش پایا جاتا ہے۔ قرونِ اولیٰ میں اسلامی فتوحات کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ مسلمانوں میں دونوں قسم کی عصبیتیں جمع ہو گئی تھیں جن کی وجہ سے قیصر و کسریٰ کی حکومتیں خس و خاشاک کی طرح بہہ گئیں۔

شہر کا قیام

سیاست و تمدن میں زبردست تعلق ہے۔ جس قدر عصبیت قوی ہوتی ہے، عیش پرستانہ زندگی بسر کرنے کی خواہش بھی اتنی ہی شدید ہوتی ہے۔ جب انسانی بنیادی ضروریات پوری ہو جاتی ہیں تو انسان کے دل میں سامانِ تعیش کی فراہمی کی خواہش موجزن ہو جاتی ہے۔ اس طرح انسان محض کھیتی باڑی کرنے یا مویشیوں کے پالنے سے ایک قدم اور آگے بڑھاتا ہے۔ وہ صنعت و حرفت

کو اپنا ذریعۂ معاش بناتا ہے جس کے ذریعے سے عمدہ کھانا، آرام دہ اور خوش نما مکانات، بھڑکیلے اور خوب صورت لباس اسے میسر آجاتے ہیں اور اس طرح شہر وجود میں آتے ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک سلطنت کا وجود شہروں کے قیام سے مقدم ہے۔ وہ اس کے دو سبب بتلاتا ہے۔ اوّل اس لیے کہ سلطنت کا قیام ایک طویل جنگ کا نتیجہ ہوتا ہے جس کے ذریعے ایک قوم دوسری کو زیر کر لیتی ہے۔ چنانچہ فاتح قوم صبر آزما جنگ کے بعد آرام کرنے کی ضرورت محسوس کرتی ہے اور اس طرح بدوی زندگی کی جگہ حضری زندگی لے لیتی ہے۔ سلطنت کے بعد شہر کے معرضِ وجود میں آنے کا دوسرا سبب یہ ہے کہ شہر آباد کرنے کے لیے بہت سامان اور بے شمار مزدوروں کی ضرورت ہوتی ہے جنھیں صرف بادشاہ حاصل کر سکتا ہے۔ اس لیے سلطنت کے قیام سے پہلے شہر کا وجود ممکن نہیں۔

شہروں کے آباد ہونے کی شرائط سے بھی ابن خلدون بحث کرتا ہے۔ اس کے نزدیک سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ شہر کے دفاع کا خاص خیال رکھا جائے بلکہ جگہ کے انتخاب ہی میں اس کی دفاعی حیثیت مدِ نظر ہو اور پھر شہر کے لیے بیرونی حملوں سے بچاؤ کے لیے فصیل ضروری ہے۔ دوسری شرط وہ صحت کو قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک صحت کے لیے صاف ہوا، اور صاف پانی ضروری چیزیں ہیں۔ باشندوں کی خوش حالی کا خیال رکھنے پر بھی وہ بہت زور دیتا ہے۔ اور اس کے نزدیک یہ تیسری شرط ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ چراگاہیں اور زرعی زمین شہر کے چاروں طرف ہونی چاہیے۔ پھر شہر کے قریب جنگل بھی ہو تاکہ ایندھن وغیرہ بآسانی دستیاب ہو سکے اور سمندر بھی نزدیک ہو تاکہ تجارتی مال بحری راستے سے آجا سکے۔

ابن خلدون کی رائے میں عمرانی ارتقا کے لیے جس قدر حضری زندگی اہم ہے اتنی ہی بدوی زندگی بھی اہمیت رکھتی ہے۔ کیوں کہ بداوت حضارت کی ابتدائی شکل ہے۔ عیش و آرام کی زندگی کی خواہش اور اقتصادی بالادستی کی تمنا دوسروں کو مغلوب کرنے پر آمادہ رکھتی ہے جو بغیر عصبیت کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ ظاہر ہے کہ عصبیت بدویانہ طرزِ بود و باش میں شدید ہوتی ہے۔

ابن خلدون تمدن اور سیاست کے باہمی تعلق کی مزید وضاحت کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ سیاست تمدّن کو متاثر کرتی ہے اور تمدّن سیاست پر اثر انداز ہوتا ہے۔ تمدنی ترقی کا انحصار حکومت کی برتری پر ہے۔ حکومت میں رعایا کے تحفّظ کی قوّت ہو اور انھیں یہ یقین دلا سکے کہ ان کی محنت کا معاوضہ انھیں ضرور ملے گا۔ حکومت کو عادل بھی ہونا چاہیے تاکہ عوام حوصلہ افزائی کے علاوہ اپنی محنت کے ثمرہ

سے بھی متمتع ہو سکیں۔ حکومت کا فیاض و سخی ہونا بھی ضروری ہے تاکہ لین دین اور تجارت کو فروغ حاصل ہو جس کے ذریعے صنعت و حرفت ترقی کر سکے۔ ابنِ خلدون کا کہنا ہے کہ تمدّنی ترقی سے حکومت کی دولت میں اضافہ ہوتا ہے اور پھر یہ دولت تمدّن کی رفتارِ ترقی کو تیز کر دیتی ہے۔ اس کے علاوہ سلطنت کی عمر پر تمدّنی ترقی کا انحصار ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حکومت کی عمر جس قدر زیادہ ہوگی اتنا ہی تمدّن بڑھے گا کیوں کہ سلطنت کے زوال کا اثر تمدّن پر بہت خراب ہوتا ہے۔

حکومت کی قسمیں

بادشاہ کی قوت کا دار و مدار عصبیت پر ہوتا ہے۔ عصبیت ہی کے ذریعے وہ بیرونی حملوں کی روک تھام اور سرحدات کی حفاظت کرتا ہے۔ اسی لیے ابنِ خلدون کے نزدیک بادشاہ میں عصبیتِ کاملہ کا ہونا اشد ضروری ہے۔ وہ عصبیتِ کاملہ سے ایسی عصبیت مراد لیتا ہے جو کسی سے مغلوب نہ ہو۔ لیکن ایسا بھی ہوتا ہے کہ بادشاہ کی عصبیت سے بھی زیادہ عصبیت کا مالک پیدا ہو جاتا ہے، جس کا لازمی نتیجہ فتنہ و فسادات کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ اور چونکہ بادشاہ کی عصبیت اس فتنہ و فسادات پر غالب نہیں آسکتی اس لیے دو طرح کے نظام ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ایک نظام تو خالص دنیاوی اصول پر قائم ہوتا ہے اور دوسرے کی بنیاد شرع اور دین پر رکھی جاتی ہے۔ اوّل الذکر نظام ایسے قوانین پر قائم ہوتا ہے جو مسلّم ہوتے ہیں۔ ان کے وضع کرنے والے قوم کے سربرآوردہ افراد ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے قوانین صرف اسی وقت تک واجب التعمیل ہوتے ہیں جب تک ان کے وضع کرنے والے کا احترام عوام کے دلوں میں موجود رہتا ہے۔ لیکن جوں ہی واضعینِ قانون احترام کھو بیٹھتے ہیں، نظم و نسق درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اس طرزِ حکومت کو ابنِ خلدون سیاستِ عقلی کا نام دیتا ہے جسے ہم ملوکیت کہہ سکتے ہیں۔ ابنِ خلدون کے نزدیک سیاستِ عقلی ہی طبعی حکومت ہے کیوں کہ یہ حکومت کی پہلی شکل ہے۔ اس طرزِ حکومت میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ سربراہِ مملکت یا سلطان رعایا کو دوسروں کے مظالم سے محفوظ رکھتا ہے لیکن بادشاہ کے مظالم سے انھیں کوئی بچانے والا نہیں ہوتا۔ اس طرزِ حکومت میں دستورِ مملکت چونکہ انسان ہی کا وضع کردہ ہوتا ہے اس لیے اس میں حکمران طبقہ آئے دن من مانی تبدیلیاں کرتا رہتا ہے تاہم بادشاہ کے لیے عدل و انصاف، فیاضی اور رحم و شفقت ضروری اوصاف ہیں۔ اگر یہ نہ ہوں تو ایک طرف نظامِ

حکومت درہم برہم ہو جائے اور دوسری طرف تمدنی ترقی رُک کر رہ جائے۔ اس سلسلے میں ابن خلدون ایک جدید نظریہ پیش کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جو لوگ ذہین اور چالاک ہوتے ہیں اور ان میں دور اندیشی اور دور بینی کی صفات کی زیادتی ہوتی ہے۔ ان میں رحم و شفقت کا فقدان ہوتا ہے۔ ایسے لوگ اگر بادشاہ ہو جاتے ہیں تو بربنائے احتیاط اور تدبیرِ مملکت کے عوام کی وفا شعاری کو بھی مشکوک نگاہوں سے دیکھنے لگتے ہیں اور خیالی بغاوت کی پیش بندی کے طور پر وفا کیش افراد کو بھی مظالم کا شکار بنا ڈالتے ہیں۔ ان کی غیر معمولی احتیاط رعایا کے ساتھ نرمی اور رحم دلی کا سلوک کرنے کی بجائے ظلم و ستم پر آمادہ کر دیتی ہے۔ اس نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے ابنِ خلدون حدیث و آثارِ صحابہ سے استدلال کرتا ہے۔ غرضیکہ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کی غباوت جتنی خطرناک و مضر ہے اتنی ہی اس کی ضرورت سے زیادہ ذہانت بھی نقصان رساں ہے۔

خلافت

دوسرا نظام بجائے دُنیوی اور سیاسی بنیادوں پر استوار ہونے کے دینی اوامر و نواہی پر قائم ہوتا ہے۔ اس لیے زیادہ سود مند ہے کیوں کہ ایسے نظام میں دنیاوی اور مادی مفادات کے ساتھ ساتھ اُخروی سعادت بھی مطلوب و مقصود ہوتی ہے بلکہ اُخروی مصالح پر نسبتاً زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اس طرزِ حکومت کو وہ سیاستِ دینی یا خلافت کہتا ہے۔

خلافت کے سلسلے میں ابنِ خلدون خلیفہ اور خلافت کے مرادی معنی سے بحث کرتا ہے خلیفہ نائب ہوتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کس کا نائب۔ ایک طبقہ انی جاعل فی الارض خلیفۃ اور اسی قسم کی دوسری آیاتِ قرآنی سے ثابت کرتا ہے کہ خلیفہ زمین پر اللہ کا نائب ہوتا ہے لیکن ابنِ خلدون اس نظریہ کے تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ خلیفہ اللہ کا نہیں بلکہ اس کے رسول کا نائب ہوا کرتا ہے۔ وہ دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ عنانِ خلافت کو سنبھالنے کے ساتھ ہی کچھ لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کو خلیفۃ اللہ کہنا شروع کر دیا۔ آپ نے انھیں ایسا کہنے سے منع کرتے ہوئے فرمایا کہ میں خلیفۃ اللہ نہیں ہوں بلکہ خلیفۃ الرسول ہوں۔ اس نقلی دلیل پر ابنِ خلدون نے عقلی دلیل کا بھی اضافہ کیا ہے۔ کہ نیابت ہمیشہ ایسے شخص کی ہوتی ہے جو حاضر و موجود نہ ہو اور خداوند تعالیٰ کے موجود ہونے سے کون انکار کر سکتا ہے۔ اس کے بعد ابنِ خلدون وجوبِ خلافت سے بحث کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جہاں تک نفسِ وجوب کا تعلق

ہے معتزلہ کے ایک طبقے اور چند خوارج کو چھوڑ کر امتِ مسلمہ کا اس پر اجماع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وصالِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انتخابِ جانشین کو آپ کی تجہیز و تکفین پر بھی ترجیح دی گئی۔ یہی رویہ تابعین اور تبع تابعین کا رہا کہ اُنھوں نے کبھی خلافت کی طرف سے غفلت نہیں برتی۔ علمائے امت البتہ اس امر میں مختلف الخیال ہیں کہ وجوبِ خلافت کس طرح ثابت ہوتا ہے۔ آیا قیاس و عقل سے یا شرع و نص سے۔ علما کا ایک طبقہ اس امر کا مدعی ہے کہ وجوبِ خلافت عقلی دلائل سے ثابت ہے کیوں کہ خلیفہ نہ ہو تو انسانی خواہشات اختلاف کا سبب بنیں اور نوعِ انسانی کی ہلاکت کا باعث ہوں۔ لیکن ابنِ خلدون اس نظریہ کا حامی نہیں ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسانی خواہشات کی وجہ سے جو فسادات رونما ہوتے ہیں ان پر قابو پانے کے لیے ملوکیت بھی اتنی ہی موثر ہے جتنی خلافت ہے۔ قیامِ امن کے لیے ضروری نہیں کہ شرع ہی کی رو سے کوئی حاکم مقرر کیا جائے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ظلم و تعدی سے باز رکھنے کے لیے سرے ہی سے کسی حکمران کی ضرورت نہ پڑے بلکہ لوگ اپنے تجربات سے یہ محسوس کر لیں کہ دوسرے پر ظلم کرنا اپنی ہلاکت کو دعوت دینا ہے اور ظلم سے باز رہیں۔ اس بنا پر ابنِ خلدون کا دعویٰ ہے کہ خلافت عقلاً واجب نہیں بلکہ اس کا وجوب شرعاً ثابت ہے۔

ابنِ خلدون ان لوگوں سے بھی اختلاف کرتا ہے جو خلافت کو مطلوب بالذات نہیں کہتے بلکہ اسے قیامِ عدل اور نفاذِ احکاماتِ شرعیہ کا ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کا دعویٰ ہے کہ اگر لوگ عدل و انصاف کے پابند ہوں اور شرعی احکامات کی خلاف ورزی نہ کریں تو خلافت کی قطعاً ضرورت نہیں۔ اس نظریے کے حامی وہ معتزلہ اور خوارج ہیں جو وجوبِ خلافت کے قائل نہیں ہیں۔ ابنِ خلدون کہتا ہے کہ خلافت مقصود بالذات ہے۔ عہدِ صحابہ اور قرونِ اولیٰ سے بڑھ کر عدل و انصاف کا چرچا اور شرعی امور کی پابندی اور کسی زمانے میں نہیں ہو سکتی۔ اس کے باوجود خلافت کی ضرورت کو اُنھوں نے محسوس کیا اور اس کے قائم کرنے میں کبھی تغافل نہیں برتا۔

انتخابِ خلیفہ کے طریقہ پر ابنِ خلدون نے اظہارِ خیال کیا ہے۔ وہ اس انتخاب میں عوام کو رائے دینے کا حق نہیں دیتا۔ اس کا کہنا ہے کہ خلیفہ کے انتخاب میں صرف اربابِ حل و عقد ہی حصّہ لے سکتے ہیں۔ عوام پر خلیفہ کے احکام کی پیروی فرض ہے۔ اُنھیں خلیفہ کے تقرر سے کوئی سروکار نہ ہونا چاہیے۔ ولی عہدی کے متعلق ابنِ خلدون واضح خیالات رکھتا ہے۔ وہ امام و خلیفہ کو امت کا ولی دامین کہتا

ہے اس لیے وہ جس طرح اپنی زندگی میں معتمد علیہ ہے بعینہٖ مرنے کے بعد بھی اس پر اعتماد باقی رہتا ہے۔ اس لیے وہ خلیفہ کو اپنا جانشین نامزد کرنے کا حق دیتا ہے اور حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو اور حضرت عمرؓ نے عشرۂ مبشرہ میں سے چھ صحابہؓ کی ایک جماعت کو اپنا جانشین بنایا تھا وہ بطور دلیل پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ دونوں موقعوں پر بڑے بڑے صحابہ موجود تھے۔ انھوں نے ان نامزدگیوں پر نہ صرف کوئی اعتراض نہیں کیا بلکہ ان کے نامزد کردہ لوگوں کا اتباع کیا۔ پھر جب خلفا نے اپنے بھائی بیٹوں کو نامزد کرنا شروع کر دیا تو لوگوں نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ ایسا کر کے خلفائے اربعہ کی سنّت کی خلاف ورزی کی گئی ہے۔ ابنِ خلدون کہتا ہے کہ خلفائے راشدین کے مبارک عہد میں ورع اصل دین تھا۔ اس لیے ولی عہد میں دینی تبحر کافی سمجھا جاتا تھا جس شخص میں خلیفہ دینی صلاحیت پاتا اسے اپنا جانشین نامزد کر دیتا تھا خواہ وہ کسی بھی قبیلے سے تعلق رکھتا ہو لیکن امیر معاویہؓ کے عہد میں دینی حالت میں ضعف پیدا ہو گیا اور دین کی جگہ قبائلی عصبیت نے لے لی۔ اس لیے ولی عہد میں اس کی دینی لیاقت کی طرف کم اور اس کی عصبیت کی طرف زیادہ توجہ دی جانے لگی۔ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو وحدتِ اسلامی پارہ پارہ ہو جاتی۔

اپنے اس دعویٰ کی دلیل میں ابنِ خلدون، مامون الرشید کا واقعہ بیان کرتا ہے کہ اس نے امام علی رضا کو اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا۔ اس کے نتیجے میں عباسیوں نے مامون کی بیعت فسخ کر دی اور اس کے چچا ابراہیم کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ اگر مامون تدبّر سے کام نہ لیتا تو خلافتِ عباسیہ ختم ہو گئی ہوتی۔

ابنِ خلدون کے سوا دیگر مسلم مفکرین اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ خلیفہ اپنا جانشین نامزد کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ نامزد کردہ شخص اس کا قریبی عزیز نہ ہو لیکن ابنِ خلدون کہتا ہے کہ اگر مصلحتِ وقت کا تقاضا ہو کہ بیٹے ہی کو ولی عہد بنایا جائے تو اس میں مضائقہ نہیں۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو ملّت کا شیرازہ منتشر ہو جائے گا۔ ابنِ خلدون، امیر معاویہؓ کے یزید کو نامزد کر دینے پر بھی مہرِ جواز ثبت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ معاویہؓ ایسا نہ کرتے تو انھیں اپنے قبیلے بنی امیہ کی مخالفت مول لینی پڑتی بیٹے یا بھائی کو نامزد کرنے کا طریقہ خلفائے بنی امیہ و عباسیہ میں عام تھا اور ایسے خلفا نے بھی یہی رویہ اختیار کیا جن کی عدالت میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔

حکمران کے اوصاف

خلیفہ کے اوصاف سے بھی ابنِ خلدون سیر حاصل بحث کرتا ہے۔ اس کے نزدیک خلیفہ میں

چار صفتوں کا پایا جانا اشد ضروری ہے۔ (۱) علم (۲) عدالت (۳) کفایت (۴) اعضا و حواس کی سلامتی۔

علم کے سلسلے میں وہ ماوردی کا ہم نوا ہے۔ ابن خلدون نے بھی خلیفہ کے علم کا معیار اجتہاد و استنباط قرار دیا ہے۔ وہ امام غزالی سے اس امر میں اختلاف کرتا ہے کہ جو خلیفہ میں مجتہدانہ صلاحیت کو ضروری نہیں سمجھتے۔ ابن خلدون خلیفہ کے دامن کو تقلید کے داغ سے پاک دیکھنا چاہتا ہے۔ اس کے نزدیک تقلید ایک بڑا عیب ہے۔

عدالت سے مراد خلیفہ کی عملی اور نظری زندگی کا اسلامی اصول کے مطابق ہونا ہے۔ ابن خلدون نہ تو خلیفہ کو غیر شرعی کاموں میں مشغول رہنے کی اجازت دیتا ہے اور نہ اس کے خیالات و اعتقادات میں بدعت کی راہ پالینے کو برداشت کرنے کے لیے تیار نظر آتا ہے۔

کفایت سے ابن خلدون کی مراد خلیفہ کا ایسی مادی اور روحانی قوتوں کا مالک ہونا ہے جو عوام کو اس کی عزت کرنے پر آمادہ کریں۔ خلیفہ کا شجاع اور دلیر ہونا ضروری ہے تاکہ سرحدات کی حفاظت کے ساتھ ساتھ اقامت حدود پر قدرت رکھے۔ جنگ میں وہ نہ صرف حصہ لے سکے بلکہ فنونِ جنگ میں مہارتِ تامہ بھی رکھتا ہو۔ سیاست کا ماہر ہو۔ سیاست دانوں کی بڑی سے بڑی چال کو بھانپ سکے اور اس کی کاٹ کر سکے۔ ابنِ خلدون نے کفایت کی اہمیت پر بہت زور بیان صرف کیا ہے۔ وہ خلیفہ کے فرائض میں تین چیزوں کو بہت اہم سمجھتا ہے۔ اول حمایتِ دین، دوم اقامتِ حدود اور سوم تدبیرِ مصالح۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر کفایت کے لحاظ سے خلیفہ میں خامی ہے تو وہ اپنے فرائض کی انجام دہی نہیں کر سکتا۔

خلیفہ کے لیے سلامتیِ حواس و اعضا کو بھی ابنِ خلدون ایک ضروری وصف قرار دیتا ہے۔ اگر اس قسم کا کوئی نقص خلیفہ میں ہوگا تو وہ اپنے فرائضِ منصبی سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔

ماوردی اور دیگر مسلم مفکرین نے امام کے اوصاف کی فہرست میں ایک وصف کا اور اضافہ کیا ہے۔ وہ ہے خلیفہ کا قبیلۂ قریش سے ہونا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے فوراً بعد ثقیفہ بنو ساعدہ میں آپؐ کے جانشین کا مسئلہ زیرِ بحث آیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے مدنی دعویداروں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد یاد دلا کر خاموش کر دیا الائمۃ من قریش (امام قریش کے قبیلے سے ہوا کریں گے) ابنِ خلدون کہتا ہے کہ خلیفہ کے ذمہ دُہری خدمات ہیں۔ ایک دینی احکامات کا نفاذ اور دوسری

مصالحِ عامہ کا تحفظ۔ ظاہر ہے خلیفہ یکہ و تنہا ان دونوں مہتم بالشان فرائض سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اسے ان فرائض کی انجام دہی کے لیے دوسروں کی مدد درکار ہوتی ہے۔ اس طرح دوسروں کی امداد حاصل کرنے کے لیے عصبیت ضروری ہے۔ قرونِ اولیٰ میں قریشی قبائل ہی عصبیتِ کاملہ کے مالک تھے اور اسی عصبیت کے بل بوتے پر وہ عرب اور غیر عرب دونوں کو اپنا مطیع و منقاد بنا سکتے تھے۔ ابنِ خلدون کہتا ہے کہ قرآنِ کریم اور احادیثِ نبوی میں بارہا اس امر کی وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام تمام قوموں میں مساوات قائم کرنے آیا ہے۔ ظاہر ہے کہ خلافت کو کسی ایک خاندان کے ساتھ مخصوص کر دینا مساوات کے منافی ہے۔

ابنِ خلدون نے اس امر کی طرف کوئی واضح اشارہ نہیں کیا کہ خلیفہ میں اگر ان اوصاف میں سے کوئی وصف نہ پایا جائے تو کیا اُمت اسے معزول کر سکتی ہے۔ غالباً ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا قیاس صحیح ہے کہ ابنِ خلدون کی رائے اس مسئلہ میں یہ ہو گی کہ اگر خلیفہ عصبیت کے ذریعے دوسروں کی حمایت اور تائید حاصل کر سکتا ہے تو عوام کا خلیفہ کی برطرفی کے لیے تشدد اختیار کرنا قرینِ مصلحت نہیں ہے کیوں کہ اگر ایسا کیا گیا تو مہلک نتائج برآمد ہوں گے۔

ابنِ خلدون غالباً پہلا مفکر ہے جس نے ایک ہی وقت میں دو یا دو سے زائد خلفاء کے وجود کو جائز قرار دیا ہے۔ اس سے پہلے تمام مفکرین اس بات کے معتقد تھے کہ پوری مملکتِ اسلامیہ ایک ہی خلیفہ کے زیرِ فرمان ہونی چاہیے اور جو شخص خلیفہ کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر کے کسی حصّے میں خود مختاری کا اعلان کرے اسے باغی سمجھنا چاہیے لیکن ابنِ خلدون کہتا ہے کہ حکومت کی فوجی طاقت اور رقبۂ مملکت میں خاص تعلق ہے۔ سلطنت وسیع ہو اور حکومت کمزور تو ظاہر ہے کہ قیامِ امن ناممکن ہو گا۔ اس لیے ہر علاقہ اپنی مدافعت کرنے اور نظام قائم رکھنے کا ذمہ دار ہو جاتا ہے۔ وہ مثال کے طور پر خلفائے عباسیہ کو پیش کرتا ہے کہ ان کی حکومت کا رقبہ ان کی فوجی طاقت کے مقابلے میں زیادہ وسیع تھا اسی لیے اسپین میں ایک ایسی قومی حکومت کا قیام ضروری ہو گیا جو فرنگیوں کے حملوں کو روک سکے۔

ابنِ خلدون کہتا ہے کہ خلافت جلد ہی ملوکیت کی طرف عود کر آتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ خلافت اسی وقت تک قائم رہ سکتی ہے جب تک لوگوں کے دلوں میں دین کا احترام باقی رہے۔ لیکن یہ احترام ہمیشہ نہیں رہتا۔ تمدّن بدویانہ سادگی میں تغیّر پیدا کر دیتا ہے اور فطری جذبات دوبارہ پیدا ہو جاتے ہیں۔

ایسی صورت میں ضرورت ایسے بادشاہ کی لاحق ہوتی ہے جو برائی کا انسداد جرائم کے مطابق سزائیں دے کر کر سکے۔ اس طرح خلافت کی جگہ ملوکیت حاصل کر لیتی ہے۔

ابن خلدون اگرچہ خلافت کے فوائد بیان کرنے میں رطب اللسان ہے۔ وہ انسان کی دینی اور اُخروی فوز و فلاح خلافت ہی میں دیکھتا ہے لیکن اس حقیقت سے ناآشنا نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلافت ایک چوتھائی صدی سے کچھ ہی زائد چل سکی تھی۔ اس لیے وہ ملوکیت کے تسلیم کرنے کی حمایت کرتا ہے۔ اس کے باوجود مثالی حکومت یعنی خلافت کے لیے کوشاں رہنے کا مشورہ بھی دیتا ہے اور تاکید کرتا ہے کہ خلافت کی محبت ہرگز دل سے نہ نکلنے پائے۔ ملوکیت کو حق و انصاف کی راہ پر چلانے کے لیے اس نے شرعی قوانین کے بالمقابل قوانین سیاست بھی بیان کیے ہیں یعنی ایسے قوانین جو سلطان اور رعایا کے باہمی تعلقات کی نوعیت کو متعین کرتے ہیں۔ نظم و نسق کے قواعد کی وضاحت کرتے ہیں۔ نیز سلطان کو خود غرضی اور مفاد پرستی سے باز رکھتے ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر ایسے قوانین موجود نہ ہوں تو سلطان رعایا پر ایسے دباؤ ڈال سکتا ہے جو اس کی قوتِ برداشت سے باہر ہوں اور بالآخر رعایا بغاوت کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ قوانینِ سیاست کے بغیر ابن خلدون کی رائے میں حکومت کے معاملات منظم اور اس کے اختیارات مکمل نہیں ہوتے۔ وہ عوام کو بھی مشورہ دیتا ہے کہ جب تک بادشاہ عادل و منصف، مہربان و نرم خو ہو ان کو چاہیے کہ اس کے اقتدار کو تسلیم کر لیں اور اس پر دین کے خلاف بغاوت کا الزام نہ دھریں۔

راعی اور رعایا کے تعلقات

ابن خلدون نے بادشاہ اور رعایا کے تعلقات سے بھی مفصّل بحث کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ظلم عمرانی ترقی کے لیے سب سے بڑا روڑا ہے اور مملکت کی بہبود کا انحصار راعی اور رعایا کے عمدہ تعلقات پر ہے۔ اس کے نزدیک بادشاہ کے بنیادی فرائض میں سے ایک فرض یہ ہے کہ رعایا کے مفاد کو مدّنظر رکھے کیوں کہ عادلانہ نظم و نسق رعایا کے لیے نہایت مفید ثابت ہوتا ہے۔ اگر انتظامات کی بنیاد ظلم و ستم پر رکھی گئی ہو تو رعایا کی تباہی یقینی ہو جاتی ہے۔ رعایا کے ساتھ نرمی کا سلوک اور اسے حملوں سے بچانا عمدہ حکومت کی نشانیاں ہیں۔ وہ رعایا پر حکومت کے خورد و نوش اور دیگر بنیادی ضروریات کی فراہمی کا فرض بھی عائد کرتا ہے۔ تیز سعی و کوشش کے دروازے ہر ایک کے

لیے مساوی طور پر کھلے رکھنے کی تاکید کرتا ہے۔

ابنِ خلدون کے نزدیک ظلم کا دائرہ نہایت وسیع ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ظلم صرف یہ نہیں ہے کہ کسی کا مال بغیر معاوضہ کے چھین لیا جائے بلکہ یہ بھی ظلم ہے کہ کسی سے بغیر استحقاق کے کسی کام کے کرنے کا مطالبہ کیا جائے یا اس سے ایسی خدمت لی جائے جو شرع کی رو سے اس پر فرض نہ ہو۔ اگر بادشاہ ایسے حالات پیدا کر دے جن کے تحت لوگ اپنی چیزیں اونے پونے بیچنے پر مجبور ہو جائیں تو یہ بھی ظلم ہے اور اگر خدمات کا پورا معاوضہ نہ دے یا بیگار لے تو بھی وہ ظالم ہے۔

ابنِ خلدون یہ بھی کہتا ہے کہ تمدنی زندگی میں مستبد بادشاہ کے وضع کردہ قوانین کی پابندی حتمی ہوتی ہے۔ رعایا ان قوانین کو محض خوف کی وجہ سے قبول کر لیتی ہے۔ فی الحقیقت اپنا فرض سمجھ کر قبول نہیں کرتی جس کا لازمی نتیجہ حکومت اور رعایا میں بداعتمادی کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

حکومت کے مدارج

ابنِ خلدون کے نزدیک افراد کی طرح حکومتوں کی بھی طبعی عمریں ہوتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ حکومتیں بالعموم تین پشت سے تجاوز نہیں کرتیں۔ وہ ہر پشت کو جیل کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے جو چالیس سال کا ہوتا ہے۔ پہلی پشت میں بدویانہ خصوصیات کا غلبہ ہوتا ہے۔ قوت اور جفاکشی ان میں اہم خصوصیات ہیں۔ عصبیت کی شہرت ہوتی ہے جس کے آگے لوگ سرِ تسلیم خم کر دیتے ہیں۔ اس دور میں کاروبارِ حکومت باہمی رائے اور مشورے سے انجام پاتا ہے۔ جدید اصطلاح میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جمہوریت کے اصول کی پابندی کی جاتی ہے۔ جسے ابنِ خلدون "اشتراک فی المجد" کہتا ہے۔ دوسری نسل میں حالات بدل جاتے ہیں۔ بدوی طرزِ زندگی کی جگہ حضری طریقۂ حیات لے لیتا ہے۔ لوگ جفاکشی سے کنارہ کشی اختیار کرنے لگتے ہیں۔ اور محنت پر آرام و آسائش کو ترجیح دینا شروع کر دیتے ہیں۔ اس دور میں عصبیت کو بھی ٹھیس پہنچ جاتی ہے۔ تیسری نسل میں بدویانہ زندگی بھولی بسری بات بن جاتی ہے اور آرام کوشی اور سہل انگاری عروج پر جا پہنچتی ہے۔ عصبیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ دفاع کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جاتی چوتھی پشت میں کوئی قوم اس کا ٹمٹماتا ہوا چراغ ہمیشہ کے لیے گل کر دیتی ہے۔

یہ چار پشتیں اقتدار اور غلبہ کے لحاظ سے پانچ مدارج سے گزرتی ہیں۔ پہلا دور فتح و کامرانی کا دور ہوتا ہے جس میں کمزور حکومت پر فتح حاصل کی جاتی ہے اور ملک اس سے چھین لیا جاتا ہے۔

اس دَور میں حاکم نہایت قوت و اقتدار کا مالک ہوتا ہے۔ مفتوحہ علاقے پر تسلط جمانے کی قوت اس میں ہوتی ہے تاہم وہ خود کو دوسروں سے بلند و بالا نہیں سمجھتا اور باہمی مشورے سے امورِ سلطنت کو انجام دیتا ہے۔ دوسرے دَور میں خود مختاری کا آغاز ہوجاتا ہے۔ جمہوریت کی جگہ شخصی حکومت قائم ہوجاتی ہے جسے ابنِ خلدون "انفرادی المجد" کہتا ہے۔ حاکم خود مختار بن جاتا ہے اور دوسروں کو انتظامی امور میں دخل نہیں دینے دیتا۔ اس کے خاندان والے حکومت میں حصہ لینے کی کوشش کرتے ہیں تو وہ ان کی کوشش کو ناکام بنا دیتا ہے۔ عصبیت میں کمی واقع ہوجاتی ہے۔ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے بادشاہ روپیہ پانی کی طرح بہاتا ہے اور موالی کی حمایت حاصل کرتا ہے۔ اس طرح تنخواہ دار فوج وجود میں آجاتی ہے اور حکومت موروثی بن جاتی ہے۔ تیسرا دَور سامانِ تعیش کی کثرت کا دَور ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بادشاہ کی تمام تر کوشش یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایسی چیز تعمیر کرے جو بطور یادگار باقی رہے اور مرنے کے بعد بھی دُنیا میں اس کا نام چلے۔ تعمیرات کے باوجود اس دور میں اخراجات میں معتدبہ زیادتی نہیں ہوتی۔ فوجیوں کو ان کی تنخواہیں نہایت پابندی سے دی جاتی ہیں تاکہ دوست مطمئن ہوجائیں اور دشمن مرعوب۔ چوتھے دور میں حکمران خود یادگاری عمارات نہیں بنواتا بلکہ اپنے پیش رو کے کارناموں ہی کو کافی سمجھتا ہے اور سکون و آرام کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا خواہش مند ہوتا ہے۔ پانچویں اور آخری دَور میں اسراف اور فضول خرچی عام ہوجاتی ہے۔ حکمران نااہلوں پر زرپاشی کرکے شاہی خزانہ خالی کر دیتا ہے اور اس کا ایک بڑا حصہ عیاشی میں لٹا دیتا ہے۔ نااہلوں کی قدر کے باعث نظم و نسق درہم برہم ہوجاتا ہے اور لائق اور قابل لوگ جنھوں نے پچھلے زمانے میں خدمات انجام دی ہوتی ہیں۔ بادشاہ کے اس رویے سے بیزار ہوجاتے ہیں اور اسے چھوڑ کر چلے جاتے ہیں۔ فوج کا ایک بڑا حصہ بادشاہ کی فضول خرچی کے باعث تنخواہ نہ ملنے کی وجہ سے بددل ہوکر ملازمت ترک کر دیتا ہے۔ اس دور میں حکومت کمزور ہوجاتی ہے اور مختلف ناقابلِ علاج امراض میں مبتلا رہ کر دم توڑ دیتی ہے۔

اس طرح حکومت ابنِ خلدون کے نزدیک ایک ذی روح جسم کی مانند ہے جس میں قوتِ نامیہ ہے جو بڑھتے بڑھتے عروج پر پہنچ جاتی ہے اور پھر مائل بزوال ہوکر صفحۂ ہستی سے مٹ جاتی ہے۔ ابنِ خلدون نے یہ نظریہ افریقی موحدین اور دیگر حکومتوں کے عروج و زوال کی تاریخ کے عمیق

مطالعہ بعد قائم کیا ہے۔

معاشیات سے تعلق

ابن خلدون پہلا مسلم مفکر ہے جس نے سیاسیات میں معاشی مسائل کو اہمیت دی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ خود مختاری قبائلی عصبیت کو کمزور کر کے حاصل کرتا ہے جس کے ذریعے سے اس نے حکومت حاصل کی ہوتی ہے۔ اس عصبیت کی کمزوری پوری کرنے کے لیے اسے فوج رکھنی پڑتی ہے جو اندرونی امن وامان قائم کرے اور بیرونی حملوں سے حکومت کو محفوظ رکھے۔ اس فوج کے مصارف کو پورا کرنے کے لیے اسے رعایا پر ٹیکس عائد کرنے پڑتے ہیں۔

ابن خلدون کا مقولہ ہے کہ سلطان اور مملکت دُنیا کے سب سے بڑے بازار ہیں۔ اگر بادشاہ دولت جمع رکھتا ہے اور اسے خرچ نہیں کرتا یا اس کے پاس دولت کی قلت ہے تو اس کے دوستوں اور حامیوں کی تعداد بہت کم ہوگی۔ بادشاہ کے مصاحبین دندما ہی فی الحقیقت بازار کے سب سے بڑے خریدار ہوتے ہیں۔ اس لیے اگر بادشاہ کے مصاحبین کی تعداد کم ہوگی تو بازار بُری طرح متاثر ہوگا بلکہ ویران ہوجائے گا اور تیار شدہ سامان پر منافع بھی بہت کم ہوگا جس کا نتیجہ ٹیکس کی کمی کی صورت میں برآمد ہوگا اور حکومت بہت جلد مفلس وقلاش ہوجائے گی۔ اس لیے ابنِ خلدون کی رائے ہے کہ دولت رعایا سے بادشاہ اور بادشاہ سے رعایا کے درمیان گردش کرتی رہنی چاہیے۔ اگر بادشاہ دولت کو روکے رکھے اور اسے گردش نہ کرنے دے تو اس سے رعایا اور بادشاہ دونوں کو نقصان پہنچے گا۔ گویا ابنِ خلدون کے نزدیک سلطنت اور رعایا کی خوش حالی کے لیے متوازن بجٹ ایک لازمی چیز ہے۔

ابتدا میں حکومت دینی ہو یا عقلی، اس کے محاصل زیادہ نہیں ہوتے۔ اسلامی محاصل خراج، زکوٰۃ اور جزیہ وغیرہ تک محدود ہیں اور عقلی حکومت شروع میں نہایت سادہ طرز کی ہوتی ہے اس لیے اسے زیادہ محاصل وصول کرنے کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی اور کم محاصل ہونے کی ایک وجہ مصلحتِ وقت کا تقاضا بھی ہے کیوں کہ ابتدائی مراحل میں نرمی، عفو وکرم، مفادِ عامہ کا خیال لازمی چیزیں ہوتی ہیں۔ اگر ٹیکس کا بار زیادہ ڈال دیا جائے تو ظاہر ہے عوام کی خوشنودی مول لینی پڑے۔ جب بدوی زندگی کی جگہ پر تکلف شہری زندگی لے لیتی ہے تو مصارف میں زبردست اضافہ ہوجاتا ہے جس قدر محصولات بڑھتے ہیں رعایا کی ہمتیں اتنی ہی پست ہوجاتی ہیں اور اس کے برعکس جب محصولات کم ہوتے ہیں تو

لوگ اپنے کاموں میں دلچسپی لیتے ہیں۔ اس طرح سیاسیات اور اقتصادیات میں گہرا تعلق ہے۔

معاشیات کے سلسلے میں ابن خلدون انسانوں کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ قدرت کی پیدا کردہ چیزوں سے فائدہ اُٹھائیں۔ اس کا کہنا ہے کہ زمین اور زمین کے اوپر اور اندر کی چیزوں کو انسان کے فائدے کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ وہ کسبِ معاش کے ذرائع سے بھی بحث کرتا ہے۔ بدویانہ زندگی میں یہ ذرائع بہت محدود ہوتے ہیں لیکن شہری زندگی ان ذرائع میں ایک طرف وسعت کے ساتھ ساتھ پیچیدگی بھی پیدا کر دیتی ہے کیوں کہ یہ ذرائع قدرتی ہونے کی بجائے مصنوعی بن جاتے ہیں۔ کسبِ معاش کا سب سے اہم اور اوّلین ذریعہ زراعت ہے۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ یہ پیشہ اس قدر قدیم ہے کہ اس کا وجود حضرت آدم کے زمانے میں بھی ملتا ہے کیوں کہ اس کے سیکھنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور تکلیف بھی کم برداشت کرنی پڑتی ہے تاہم غذاؤں کی فراہمی کے علاوہ حکومت کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ زراعت ہی ہے کیوں کہ ٹیکس کا زیادہ تر حصہ زرعی زمینوں اور ان کی پیداواروں سے حاصل ہوتا ہے۔ ان فوائد کو گنوانے کے بعد ابن خلدون نے زراعت کے نقصانات بھی بیان کیے ہیں۔ ان میں سب سے بڑا نقصان ذلت اور جنگی صلاحیتوں کا خاتمہ ہے۔ وہ اس سلسلے میں اس قول سے استدلال کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہے کہ "یہ (ہل) جس قوم کے گھر میں آیا اس میں لازمی طور پر ذلت آئی۔"

کسبِ معاش کا دوسرا ذریعہ تجارت ہے۔ کاشت کار جو غلہ پیدا کرتے ہیں ان کی نجی ضروریات سے بچ رہتا ہے اور وہ اپنی فاضل پیداوار کے بدلے ایسی چیزیں لیتے ہیں جو انھیں زراعت کے ذریعے میسر نہیں آتیں۔ یہیں سے تجارت کا آغاز ہوتا ہے۔ تجارت کی پہلی شکل چیز کے بدلے چیز ہے۔ اس کے بعد نقدی تجارت نے جنم لیا اور سکّے ڈھالے گئے۔ اسلامی سکّوں کی تاریخ ابن خلدون شرح و بسط سے بیان کرتا ہے۔ تجارت نے آگے چل کر ایک اور کروٹ لی اور اس نے ایک مستقل فن کا درجہ حاصل کر لیا۔ ابن خلدون ملکی اور غیر ملکی تجارتوں سے واقف معلوم ہوتا ہے اور برآمد و درآمد پر نہ صرف اظہارِ خیال کرتا ہے۔ بلکہ اس کے اصول بھی بیان کرتا ہے۔ تجارت کا فروغ حکومت کی سرپرستی کے بغیر ناممکن الحصول ہے۔ حکومت کو اس امر کی ضمانت دینی چاہیے کہ قرض دار تاجر کی رقم ادا کر دیں گے اور حکومت بھی ناجائز طور پر ان کے مال پر قبضہ نہیں کرے گی۔ ابن خلدون تجارت کی وجہ سے پیدا

ہونے والے نقصانات کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ تجارت اخلاق پر بُرا اثر ڈالتی ہے۔ تاجر حریص اور چالبازبن جاتا ہے۔ تاہم درشت مزاج تجارت کی وجہ سے نرمی کے عادی ضرور ہو جاتے ہیں۔ ابنِ خلدون ایجنٹ اور ایجنسی کے طریقے سے نہ صرف واقف ہے بلکہ اس نے اس طریقے کو سراہا ہے کیوں کہ اس کی وجہ سے تاجر کا کردار محفوظ رہتا ہے اور اس میں کج خلقی سرایت کرنے نہیں پاتی۔ وہ ذخیرہ اندوزی اور چور بازاری کی بھی مخالفت کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ ان کی وجہ سے برکت ختم ہو جاتی ہے۔

کسبِ معاش کا تیسرا ذریعہ صنعت ہے۔ اگرچہ بنیادی صنعتیں بدویانہ زندگی میں بھی ہوتی ہیں لیکن تمدن نئی نئی صنعتیں پیدا کر دیتا ہے اور لوگ بھی روزی کمانے کے لیے نئے پیشے سوچتے ہیں جن کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نت نئی صنعتیں وجود میں آتی ہیں۔

ابنِ خلدون نہ تو غلامی کو اور نہ جنگ کو وسائلِ کسبِ معاش میں شمار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان فطرتاً آزاد پیدا ہوا ہے اور جب تک اس کی آزادی قائم نہیں رہتی اس وقت تک مجتمع صحیح معنوں میں ترقی نہیں کر سکتا۔ وہ غلامی کے ذریعے پیٹ پالنے کو خودداری کے منافی کہتا ہے۔

ابنِ خلدون کے سیاسی نظریات ہی سے اس کی عظمت کا اندازہ بآسانی لگایا جا سکتا ہے۔ وہ اپنے مسلم اور غیر مسلم پیش رو مفکرین سے گوئے سبقت لے گیا ہے۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے سیاسیات کو اخلاق، کلام اور فقہ سے جو اس زمانے تک باہم مخلوط تھے بالکل الگ کر دیا اور اس کو ایک مستقل علم کی حیثیت دی۔ ماوردی کے سیاسی افکار پر تمام تر فقہ کا رنگ غالب ہے۔ فارابی کے نزدیک سیاسیات فلسفہ کی ایک شاخ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ غزالی اس میں اور اخلاق میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے۔ ابنِ خلدون پہلا مفکر ہے جس نے سیاسیات پر کسی اور علم کو غالب نہیں ہونے دیا۔

باب دہم

شاہ ولی اللہ

تاریخ شاہد ہے کہ جب کبھی اسلام کی کشتی منجدھار میں پھنسی پردۂ غیب سے اس کی ناخدائی کے لیے کوئی نہ کوئی مردِ باصفا باہر آیا اور ساحل تک پہنچا کر اس نے دم لیا۔ برِعظیم پاک و ہند کے مسلمانوں پر بھی کم از کم دو موقع ایسے آئے جب کہ ہر شخص کو اپنی اپنی جگہ اس بات کا یقین تھا کہ اسلام کا ان خطرات سے جانبر ہونا ممکن نہیں ہے لیکن دونوں بار فاروقِ اعظم رض کی اولاد امت کی پشت پناہ ثابت ہوئی۔ پہلی مرتبہ اسلام کو تمدنی اور سماجی خطرہ لاحق تھا جب کہ شہنشاہ اکبر دینِ الٰہی کی ترویج کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہا تھا اگرچہ اکبر کو خاطر خواہ کامیابی نصیب نہیں ہوئی تاہم اس کے اثرات دوررس ثابت ہوئے اور مسلمانوں میں غیر اسلامی بلکہ مشرکانہ رسوم عام ہو گئیں۔ اس موقع پر مجدد الف ثانی نے اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ دوسرے موقع پر ہندی مسلمان سیاسی اور اقتصادی خطرات سے دوچار تھے۔ اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے بعد اپنے اور پرائے سب ہی مغلیہ سلطنت کو ختم کرنے کے لیے میدان میں اتر آئے اور نااہل بادشاہوں اور غدار وزیروں نے مغل حکومت کی جڑ کو کھوکھلا کر کے رکھ دیا۔ دہلی اور اس کے اطراف باربار کی خوں ریزیوں کے باعث لالہ زار بن گئے۔ شمالی اور وسطی ہندوستان سکھوں اور مرہٹوں کی چیرہ دستیوں کا شکار بنا ہوا تھا۔ جنوبی اور مشرقی علاقے یورپی اقوام کے زیرِ نگیں آ چکے تھے۔ یہ تو خیر غیر تھے خود مسلمان اسلامی شعائر سے منحرف ہو کر ایرانی اور تورانی لبادہ اوڑھ کے ایک دوسرے کے خون سے ہولی کھیل رہے تھے۔ نام نہاد علما فتنہ و فساد برپا کرنے میں پیش پیش تھے۔ اور مسلمانوں میں فرقہ وارانہ اختلافات پیدا کر کے متخاصم گروہ تیار کر دیے تھے۔ کتاب و سنت اور حدیث و فقہ کے مسائل پہ تند و تیز بحثیں تلخی و عداوت پیدا کر دیتی تھیں اور دنگل نما مناظروں کا نتیجہ ہاتھا پائی کی شکل میں نکلتا تھا۔ یہ علما صرف اس

بات پر متفق تھے کہ عوام کو جاہل اور اسلامی تعلیمات سے غافل رکھا جائے تاکہ ان کی مذہبی اجارہ داری باقی رہے۔

اٹھارھویں صدی کے اوائل کے یہ حالات تھے اور ان حالات میں ایک زبردست مصلح پردۂ شہود پر آیا جس کا نام شاہ ولی اللہ تھا اور اسے بھی نسلِ فاروقی میں ہونے کا فخر حاصل تھا۔ شاہ ولی اللہ نے باہمی اختلافات کا خاتمہ کر دیا۔ وہ تمام نزاعات جن کی وجہ سے مسلمان باہم دست و گریباں تھے ختم کر دیے۔ اسلامی علوم کو جن پر ہوس پرستوں کا غاصبانہ قبضہ تھا، عوام کے لیے سہل الحصول بنا دیا جس سے صدیوں کا جمود ختم ہو گیا اور اسلامی روح ایک بار پھر نکھر آئی۔

حالاتِ زندگی

صدیوں سے دلّی میں ایک نہایت معزز اور مؤقر خاندان آباد تھا جس کے افراد زہد و ریاضت، علم و فضل اور تقویٰ کے لیے مشہور تھے۔ اس خاندان کے افراد سلاطین کے دربار میں اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے اور کئی پشتیں اربابِ سیف و قلم اور صاحبانِ جبّہ و دستار کی گزری تھیں۔ اسی خاندان سے عبدالرحیم کا تعلق تھا جو اپنے زمانے کے جیّد عالم سمجھے جاتے تھے۔ جنھوں نے دینی علوم کی اشاعت کے لیے دہلی میں "رحیمیہ" نامی ایک مدرسہ قائم کیا تھا جس میں وہ تشنگانِ علوم کو سیراب کیا کرتے تھے۔ عبدالرحیم ہی کے گھر کبر سنی میں ایک بچہ تولّد ہوا۔ اس کی ولادت کی بشارت حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ نے خواب کے ذریعے دی تھی۔ اس خواب میں دی ہوئی ہدایت کے مطابق اس نومولود بیٹے کا نام شاہ عبدالرحیم نے قطب الدین رکھا، لیکن اس نام نے زیادہ شہرت نہیں پائی اور ولی اللہ کا نام لوگوں کی زبان پر جاری ہو گیا۔ ان کی ولادت کی تاریخ ۴ شوال ۱۱۱۴ھ مطابق ۲۱ فروری ۱۷۰۳ء ہے۔

پانچ سال کی عمر میں شاہ صاحب کی تعلیم کا آغاز ہوا معلمی کے فرائض والد ہی نے انجام دیے۔ اُنھوں نے دو سال کے اندر قرآن مجید ختم کر لیا اور دس سال کے قلیل عرصے میں معقولات و منقولات پر پوری دستگاہ حاصل کر لی۔ حدیث، تفسیر، فقہ، معانی، کلام، ادب، فلسفہ اور منطق کے علاوہ طب، ہیئت اور ریاضی میں اُنھیں مہارتِ تامہ حاصل ہو گئی۔ علومِ ظاہری پر عبور حاصل کرنے کے بعد علومِ باطنی کی طرف مائل ہوئے۔ اس میں بھی والد ہی ان کے مرشد بنے۔ پندرہ سال کی عمر میں والد کے ہاتھ پر نقش بندی طریقے سے بیعت کی۔ دو سال کے بعد ہی والد مشفق کا سایہ سر سے اُٹھ

گیا۔ شاہ صاحب بارہ سال تک مدرسہ رحیمیہ کی مسندِ درس وتدریس پر رونق افروز رہ کر دینی اور عقلی علوم کی تعلیم دیتے رہے۔ ۱۱۴۳ھ میں حرمین شریفین کا قصد فرمایا جہاں دو بار حج بیت اللہ سے مشرف ہونے کے علاوہ روایتِ حدیث کی سند بھی حاصل کی اور طریقت کے خرقے بھی لیے۔ ۱۱۴۵ھ میں وطن واپس آئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ مرہٹوں کی یورش سے ہندی مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ تھا۔ ان کے مظالم کے باعث خلق اللہ پریشان حال تھی۔ شاہ صاحب ہی کی کوششوں کا ثمرہ تھا کہ پانی پت کے مقام پر احمد شاہ ابدالی نے ہمیشہ کے لیے مرہٹوں کی قوت توڑ دی۔

شاہ صاحب کا انتقال ۱۱۷۶ھ مطابق ۱۷۶۳ء میں ہوا۔ شمسی سال کے حساب سے آپ نے صرف ساٹھ سال کی عمر پائی لیکن وہ دَور دیکھا کہ تاریخ ہند میں ایسا پُر آشوب دور شاید ہی کوئی ہو۔ آپ عالمگیری عہد کے آخری ایام میں پیدا ہوئے اور دس سال سلاطین کا زمانہ پا کر شاہ عالم ثانی کے عہد میں انتقال فرمایا۔ اس طوائف الملوکی کے علاوہ آپ نے ساداتِ بارہہ کے اقتدار و تسلط کو بھی دیکھا جن کے مظالم کا شکار صرف عوام ہی نہ تھے بلکہ سلاطینِ مغلیہ پر بھی اُنھوں نے ظلم کے پہاڑ توڑے۔ مرہٹوں کا عروج اور زوال بھی ان کی آنکھوں دیکھی بات تھی۔ سکھوں کی سفاکیاں بھی ان کے زمانے کا واقعہ ہے۔ نادر شاہ کا دہلی پر حملہ اور باشندگانِ دہلی کا قتلِ عام ان کے چشم دید واقعات ہیں۔ ایرانی اور تورانی امراء کی باہمی رسہ کشی شاہ صاحب ہی کے زمانے میں زوروں پر تھی۔ ان سیاسی حالات نے مسلمانوں کے عقائد و اخلاق کو تباہ کر کے رکھ دیا تھا۔ ان کا معاشی نظام درہم برہم ہو کر رہ گیا تھا۔ یہ تھے شاہ ولی اللہ کے زمانے کے سیاسی اور سماجی حالات۔

تصانیف

شاہ ولی اللہ بہت سی باتوں میں امام غزالی سے مشابہت رکھتے ہیں۔ جس طرح امام صاحب نے ۵۵ سالہ زندگی میں مختلف علوم پر گراں مایہ تصانیف لکھیں۔ اسی طرح شاہ صاحب نے بھی بے شمار کتابیں تصنیف کیں۔ اُنھوں نے امام غزالی کی بہ نسبت چند سال زیادہ عمر پائی لیکن شاہ صاحب کے پنجے نجف خاں کے حکم سے اتروا کر ہاتھ بے کار کر دیے گئے تھے۔ یہ کس سن کا واقعہ ہے یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا۔ اس طرح ان کی عمر تقریباً امام غزالی کے برابر رہ جاتی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ شاہ ولی اللہ کا زمانہ جس قدر پُر آشوب تھا اس کا عشرِ عشیر بھی غزالی کا نہ تھا۔ شاہ صاحب کو آئے دن

کے سیاسی انقلابات کی وجہ سے بھی سکونِ قلب نصیب نہیں تھا جو تصنیف اور تالیف کے لیے اشد ضروری ہے۔

دُنیا میں کم ہی ایسے مصنفین گزرے ہیں جن کی کتابیں تعداد اور پایہ دونوں لحاظ سے قابلِ قدر ہوں۔ شاہ صاحب ایسے مصنفین کی صفِ اوّل میں نظر آتے ہیں۔ علومِ شرعیہ میں شاید ہی کوئی علم ہو جس پر شاہ صاحب کی کوئی نہ کوئی گراں مایہ تصنیف موجود نہ ہو۔ ان تصانیف میں سب سے زیادہ اہم قرآنِ کریم کا فارسی ترجمہ "فتح الرحمٰن فی ترجمۃ القرآن" ہے۔ سرزمینِ ہند میں مسلمانوں کی حکومت ایک ہزار سال سے زیادہ عرصہ سے قائم تھی لیکن اس سے قبل کلام اللہ کو کسی بھی دوسری زبان میں منتقل نہیں کیا گیا تھا۔ یہ مبارک خدمت کاتبِ تقدیر نے شاہ صاحب کی قسمت میں لکھی تھی۔ اس کتاب کے شائع ہوتے ہی ایک تہلکہ مچ گیا۔ آپ پر قاتلانہ حملہ بھی کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس ترجمے سے عوام کے لیے قرآن فہمی کے دروازے کھُل گئے۔ قرآنی مضمرات کی وضاحت کے لیے آپ نے اصولِ تفسیر پر ایک مختصر رسالہ بھی قلم بند فرمایا جس کا نام فوز الکبیر رکھا۔ حدیث کی کتابوں میں آپ کو سب سے زیادہ موطا امام مالک پسند تھی۔ اس کی آپ نے دو شرحیں مصفّٰی اور مسوّیٰ لکھیں۔ اس سے قبل لوگ قرآن و احادیث کی بجائے عمر کا بیشتر حصہ فقہ کی تعلیم میں صرف کر دیا کرتے تھے۔ تصوف میں بھی الدر الثمین، سطعات، القول الجمیل، ہمعات، لمعات آپ کی بڑی نادر کتابیں ہیں۔

لیکن ہمیں سرِدست شاہ صاحب کی اُنھیں تصانیف سے سروکار ہے جن کا موضوع سیاسیات ہے۔ اس سلسلے کی کتابوں میں حجۃ اللہ البالغہ کا نام سرِفہرست ہے جس میں انسانی معاشرے کی ابتدا سے لے کر کامل معاشرے تک کے مختلف مراحل سے بحث کی گئی ہے۔

پھر ان مختلف ادوار میں جو سیاسی تقاضے ہوتے ہیں۔ ان پر روشنی ڈال کر بادشاہ کے اوصاف و شرائط نیز خلافت کی ضرورت وغیرہ کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔ یہ کتاب ولی اللہی تصانیف میں شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ سیاسیات پر دوسری قابلِ قدر کتاب الخیر الکثیر ہے جو مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے۔ اس میں اسلامی ریاست کے اصول زیرِ بحث آئے ہیں۔ البدور البازغہ میں اسرارِ شریعت کے ساتھ بعض سیاسی مسائل کی توضیح کی گئی ہے۔ ان کے علاوہ ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء میں بھی خلافت کے متعلق شاہ صاحب کے اہم افکار ملتے ہیں جس میں خصوصیت کے ساتھ خلافت اور

خلفائے راشدین کی حیثیت سے بحث ہوئی ہے۔ اسی موضوع پر فارسی میں ایک کتاب قرۃ العینین فی تفضیل الشیخین لکھی جس میں بعض سیاسی تصورات کی طرف اشارے ملتے ہیں ۔

اسلوب بیان وطرز استدلال

شاہ صاحب کے اسلوب بیان میں بڑی ندرت پائی جاتی ہے۔ آپ نے مخاطبین کی سمجھ اور استعداد کے مطابق کلام کرنے کی ہمیشہ کوشش کی ہے۔ جب ایسے مسائل جن کا تعلق براہِ راست عوام سے ہے بیان کیے ہیں تو نہایت عام فہم اور سلیس زبان اختیار کی ہے۔ اس کی عمدہ مثال ازالۃ الخفاء ہے جس کی زبان سہلِ ممتنع کہلانے کی مستحق ہے۔ پھر وہ عوام تک اپنے خیالات پہنچانے کے لیے عربی کے علاوہ فارسی کو بھی ذریعہ بناتے ہیں جو اس زمانے میں سرکاری زبان ہونے کی وجہ سے عام طور پر بولی، لکھی اور سمجھی جاتی تھی۔ برخلاف اس کے جب ایسے مسائل جن کا تعلق خواص سے ہوتا زیرِ بحث آتے تو اس کی زبان دقیق اور اعلیٰ ہوتی۔ آپ کی تصوف کی کتابیں جن میں دقیق نکات بیان ہوئے ہیں زبان کے اعتبار سے زود فہم نہیں ہیں۔ بایں ہمہ ان کے بیان میں جادو کا اثر ہے جو پڑھنے والوں کے قلوب کو مسخر کر لیتا ہے۔ اس سلسلے میں مولانا مناظر احسن گیلانی کا قول نقل کرنا بے محل نہ ہوگا۔ وہ فرماتے ہیں :

" عربی زبان میں انھوں (شاہ صاحب) نے جتنی کتابیں لکھی ہیں، ان میں ایک خاص قسم کی انشاء کی جو ان کا مخصوص اسلوب ہے پوری پابندی کی ہے۔ شاہ صاحب نے عربی انشا و ادب کا جو نیا قالب تیار کیا ہے، یہی نہیں کہ ہندوستانی مصنفین میں اس کی نظیر نہیں پائی جاتی بلکہ جہاں تک میری محدود رسائی کا تعلق ہے، میں نہیں جانتا کہ آغازِ اسلام سے اس وقت تک کسی اسلامی علاقے کے اربابِ تصنیف نے اس کو اختیار کیا ہے . . . . شاہ ولی اللہ پہلے آدمی ہیں جنھوں نے اپنی عبارتوں میں زیادہ تر صاحب "جوامع الکلم" "النبی الخاتم" صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ گفتگو کی پیروی کی ہے۔ حتی الوسع وہ اس کی کوشش کرتے ہیں کہ اپنے مدعا کا اظہار ان ہی لغات اور ان ہی محاوروں میں کریں جو لسانِ نبوت اور زبانِ رسالت سے خاص تعلق رکھتے ہیں۔ اور اس میں خدا نے ان کو خاص مہارت عطا فرمائی ہے۔ ان سے پہلے تو کسی نے عبارت کے اس ڈھنگ کی طرف توجہ ہی نہیں دی۔ . . لیکن ان کے بعد بھی اس کی تقلید آسان نہیں ہے۔ حدیث کے بعد ان کی عبارت میں قرآنی طرزِ تکلم کا بھی اثر ہے لیکن قرآن سے زیادہ اس باب میں وہ حدیث ہی کے متبع نظر آتے ہیں اور اسی چیز نے ان کی کتابوں کے رنگ کو عربی زبان کے تمام دوسرے مصنفین سے ممتاز کر دیا ہے "

شاہ صاحب کے اسلوب میں جدت اور ندرت کے علاوہ ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کی عبارتیں حشو وزوائد سے پاک ہیں۔ آپ نے پیچیدہ سے پیچیدہ مسائل پر بھی کتابیں لکھیں لیکن ان پر چند صفحات ہی میں سیر حاصل بحث کرلی حتیٰ کہ ایک پہلو بھی نظر انداز نہ ہوسکا۔ ان کی تصانیف جامعیت اور اختصار کا عجیب وغریب مرقع ہیں۔ اس کی مثال میں بالخصوص الفوز الکبیر فی اصول التفسیر اور الانصاف فی سبب الاختلاف کو بآسانی پیش کیا جا سکتا ہے۔ ایک میں تفسیر کے تمام رموز بیان ہوئے ہیں اور دوسری میں فقہی مسائل میں اختلاف کے اسباب بیان کرکے تطبیق کی صورتیں بتلائی گئی ہیں۔ ایک ان کتابوں کے موضوع پر غور کیجیے اور دوسرے یہ خیال فرمائیے کہ ان کی ضخامت بمشکل پچاس صفحات سے اوپر ہوگی۔

وہ اپنے سیاسی افکار کے استدلال میں قرآنی آیات اور فرمودات نبوی سے بہت زیادہ کام لیتے ہیں۔ مثلاً جہاد اور خلافت کے تعلقات کی وضاحت کے لیے ابعث لنا ملکا نقاتل فی سبیل اللہ پیش کی ہے یا شرائطِ خلافت کے اثبات کے لیے سورۂ نور سے آیات ربانی وعد اللہ تا الفاسقون نقل کی ہیں بلکہ وہ درمیان عبارت میں نہایت بے تکلفی کے ساتھ قرآنی تراکیب اور آیات کے ٹکڑے جابجا استعمال کر جاتے ہیں۔ قرآن مجید سے بھی زیادہ احادیث سے دلائل لاتے ہیں۔ مثلاً نااہل لوگوں کے سپرد عنانِ حکومت کرنے سے منع کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ الفاظ نقل کرتے ہیں جو آپ نے ایرانی ملکہ کی تخت نشینی کی خبر سُن کر فرمائے تھے۔ "جس قوم نے اختیارات حکومت ایک عورت کے سپرد کر دیے ہیں وہ کبھی فلاح نہیں پائے گی۔" یا اطاعتِ خلیفہ کے وجوب پر اس حدیث سے استدلال فرماتے ہیں کہ "چاہے خلفا کو تم پسند کرو یا نہ کرو لیکن ان کا حکم بہر حال سننا اور ماننا ہوگا۔ جب تک وہ ایسی بات کا حکم نہ دیں جس میں اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہو۔ جب وہ ایسی بات کا حکم دیں تو پھر ان کا حکم نہ سنو اور نہ ان کی اطاعت کرو۔"

شاہ صاحب اپنے دلائل میں آثارِ صحابہ کو بھی شامل کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر عمّالِ حکومت کے تنخواہ لینے کے جواز میں حضرت ابوبکرؓ کا بیت المال سے وظیفہ وصول کرنے کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔ وہ فقہا کے اقوال کو بطور سند پیش کرتے ہیں۔ خلافت کو آپ بیع سلم سے تشبیہ دیتے ہوئے فقہا کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ جس طرح غلّے کے متعلق بیع سلم کی گئی ہو۔ اس کے ساتھ یہ شرط نہ لگائی جائے کہ فلاں چھوٹی آبادی کی پیداوار دی جائے گی کیونکہ عین ممکن ہے کہ وہ پیداوار اس بستی سے حاصل نہ

ہو سکے۔ یہی قباحت خلافت کو ایک خاندان سے مخصوص کر دینے میں ہے کہ شاید اس خاندان سے ان صفات کا حامل خلیفہ نہ دستیاب ہو سکے۔ شاہ صاحب اپنے تصورات کی وضاحت کے لیے قدیم شعرا کا کلام جن کا زہد و تقویٰ امسلّم ہے پیش کرتے ہیں۔ وہ بادشاہ کو جہاں یہ تاکید کرتے ہیں کہ مجرموں کو سزا دینے میں تساہل نہ برتنے وہاں سعدی شیرازی کا یہ شعر نقل کرتے ہیں:

اگر پروری گرگ یوسف دَرَد   چو گر بہ نوازی کبوتر خورد

استدلال کے لیے شاہ صاحب تاریخی واقعات بھی بیان کرتے ہیں لیکن ان کی تعداد بہت زیادہ نہیں ہے۔ وہ مسلم اور غیر مسلم، قدیم اور جدید تاریخوں سے یکساں طور پر اقتباسات پیش کرتے ہیں کہ تمدن کا اثر سیاست پر بہت گہرا پڑتا ہے کیوں کہ تمدنی ترقی حکمران جماعت کو آرام و آسائش کا دلدادہ بنا دیتی ہے جس سے معاشرے کا اکثر حصہ حیوانوں کی طرح زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے تب خداوند تعالیٰ انسانیت کو ایسی مصیبت سے نجات دلانے کے لیے انقلاب کے سامان پیدا کر کے اس حکومت کا خاتمہ کر دیتا ہے۔ وہاں اس سلسلہ میں وہ قیصر و کسریٰ کی حکومتوں کی مثال بھی دیتے ہیں جنھوں نے تمدنی ترقی کی وجہ سے آرام و آسائش کو مقصدِ حیات بنا لیا تھا۔ اس لیے ان کے خاتمے کے لیے عربوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پیدا کیا گیا۔ فرعون کی ہلاکت کی طرف بھی اسی سلسلے میں اشارہ کرتے ہیں اور ہم عصر حالات کا بھی ذکر کرتے ہیں۔

شاہ صاحب کے دلائل میں مابعد الطبیعاتی رجحانات کے ساتھ ساتھ مشاہدات اور تجربات کو بھی خاصا دخل ہے۔ ان کی دلیلیں استقرائی اور استخراجی دونوں ہیں۔ گویا وہ مشائی اور اشراقی مکاتیبِ فکر کے سنگم ہیں۔ مثلاً وہ انسانی اجتماعی اداروں کے متعلق غور و خوض کرنے کے لیے استقرائی دلائل دیتے ہیں اور اس امر سے بحث کرتے ہیں کہ ان اداروں کے قیام کے محرکات کیا تھے۔ پھر ازمنۂ قدیم کی تاریخ کو سامنے رکھ کر اس امر کا جائزہ بھی لیتے ہیں کہ یہ اجتماعی ادارے کب وجود میں آئے اور انھوں نے وقتاً فوقتاً کیا روپ دھارے۔ گویا وہ زمانۂ گزشتہ کے تجربات اور اپنے مشاہدات کو بروئے کار لا کر اجتماعِ انسانی کا جائزہ لیتے ہیں۔ اس طرح ان کے دلائل میں عینیت پسندی (Idealism) اور حقیقت پسندی (Realism) کا عجیب و غریب امتزاج پایا جاتا ہے۔ وہ خود کہتے ہیں کہ "کامل وہ ہے جو جزو سے کُل اور کُل سے جزو پر آئے اور دونوں کے

تضاد کو دور کرے :

شاہ ولی اللہ وحدت الوجود پر عقیدہ رکھتے تھے۔ کثرت میں بھی وحدت پر ان کا ایمان تھا۔ اسی لیے ان کے افکار میں بلا کی جامعیت پائی جاتی ہے۔ وہ مختلف فیہ مسائل میں اپنی ذہانت اور خداداد قابلیت کے ذریعے ایسی راہ نکال لیتے ہیں جس پر متخاصم گروہ متفق ہو سکیں۔ بعض حنفی اور شافعی اختلافات میں تطبیق، شریعت اور طریقت کے امتیازات کا خاتمہ، حدیث و فقہ کا اتحاد شاہ صاحب کی جامعیت کی بہترین مثالیں ہیں۔ اہل دین اور اہل عقل کے طریقوں کو اس طرح اپناتے ہیں کہ قرآن و احادیث کے اشارات و اجمالات کی توضیح و تشریح بھی قدیم و جدید سے کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "اہل دین کا یہ حال ہے کہ وہ کلی تصورات پر اکتفا کیے بیٹھے ہیں۔ اور دوسری طرف ارباب عقل کا گروہ ہے جو جزئیات میں الجھ کر رہ گیا ہے۔ دونوں غلطی پر ہیں۔ دونوں کی حقیقت تک رسائی نہیں۔"

شاہ صاحب قرآن و احادیث اور فلسفیانہ دلائل پر ہی اکتفا نہیں کرتے بلکہ اپنے نکات کو ذہن نشین کرنے کے لیے عام فہم مثالیں بھی دیتے ہیں۔ وہ بادشاہ کو فوجیوں کی تربیت کی طرف توجہ کرنے کی تاکید کرتے ہیں تو فوجی تربیت کو گھوڑے کے سدھانے سے تشبیہ دیتے ہیں جس طرح سوار گھوڑے کی تمام چالوں اور عیوب سے واقفیت رکھتا ہے۔ اور اسے ان طریقوں کا بھی علم ہوتا ہے جن کے ذریعے سے سرکش سے سرکش گھوڑا اس کے تابع بن جائے اور وہ نہ تو گھوڑے کے ساتھ بے حد نرمی برتتا ہے اور نہ اسے دھڑا دھڑ کوڑے لگاتا ہے۔ بجنسہ بادشاہ کو فوج کے ساتھ یہی سلوک روا رکھنا چاہیے۔

سیاسی نظریات

اجتماعی معاشرہ

شاہ ولی اللہ نے حیوانات کی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک ایسے جانور جو زمین میں پیدا ہوتے ہیں انھیں فطرت غذا حاصل کرنے کا طریقہ تو سکھاتی ہے لیکن ان میں جنسی میلان نہیں پایا جاتا اور نہ انھیں اولاد کی پرورش میں کسی قسم کی جدوجہد کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لیے یہ جانور اجتماع پسند نہیں ہوتے لیکن جانوروں کی ایک اور قسم ہوتی ہے جن میں توالد و تناسل کا سلسلہ ہوتا ہے

پیدائش اور پرورش میں نر و مادہ مل جُل کر کام کرتے ہیں۔ اُنھیں فطرت تدبیرِ منزل کا طریقہ بذریعۂ الہام سکھلاتی ہے۔ ان میں الہامات کے نتیجے کے طور پر اجتماع وجود میں آتا ہے۔ وہ شہد کی مکھیوں اور پرندوں کے اجتماع کی مثال دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ شہد کی مکھیاں مناسب درخت تلاش کرتی ہیں۔ مل جُل کر چھتہ بناتی ہیں۔ ایک ساتھ رہتی ہیں اور اجتماعی مفاد کے لیے ایک مکھی کا حکم مانتی ہیں۔ اسی طرح پرندوں میں بھی گھونسلا بنانے، جفتی کرنے، انڈے سینے، بچوں کی پرورش کرنے اور ان کو خطرات سے بچانے کے لیے نر و مادہ میں باہمی تعاون ہوتا ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ انسان بھی اپنی حیوانی ضروریات ـــــ حفاظتِ نفس اور بقائے نسل ـــــ کی خاطر اجتماع کا محتاج ہے بلکہ دیگر حیوانات کے مقابلے میں انسان دوسروں کا زیادہ دستِ نگر ہے کیوں کہ اس کی بنیادی ضروریات کی تکمیل اتنی آسان نہیں جتنی دیگر جانوروں کی ہے۔ جانور تو گھاس کھا کر اور درختوں کے کچے پھل چبا کر پیٹ بھر سکتے ہیں۔ اور پھر وہ اپنی موٹی کھال اور لمبے لمبے بالوں کے ذریعے سردی گرمی سے خود کو بچا سکتے ہیں لیکن انسان ایسا نہیں کر سکتا ہے کیوں کہ ایک طرف اس کا معدہ گھاس پھوس کا متحمل نہیں ہو سکتا اور دوسری طرف موسم کی چیرہ دستیوں سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کے لیے اسے خارجی اسباب کی ضرورت ہوتی ہے مزید برآں اس کی خواہشات کی تکمیل میں جغرافیائی حالات بھی سدِ راہ بن جاتے ہیں۔ قدرت نے انسان کی ان کوتاہیوں کی تلافی اس طرح کر دی ہے کہ اس کو اپنے ابنائے جنس سے ملنے کی فطری خواہش عطا کی۔ نیز اُسے قوتِ گویائی مرحمت فرما کر ایک دوسرے سے قریب تر کر دیا ہے۔ ان دونوں نعمتوں سے دیگر حیوانات محروم ہیں۔ اس طرح انسان ایک طرف فطرتاً جماعت پسند ہے تو دوسری طرف اس کی بنیادی ضروریات ایک دوسرے کے قریب تر ہونے پر مجبور کرتی ہیں۔

شاہ صاحب مزید فرماتے ہیں کہ انسانوں میں حفاظتِ نفس اور بقائے نسل جیسی حیوانی بنیادی خواہشات کے علاوہ کچھ اس کی خصوصی ضروریات بھی ہوتی ہیں جن سے دیگر حیوانات عاری ہوتے ہیں۔ ایسی خواہشات شاہ صاحب کے نزدیک تین ہیں۔

۱۔ کسی اصولی نظریہ پر غور و خوض کرنے کے بعد اس کے لیے جدوجہد کرنے کی قوت صرف انسان ہی میں موجود ہے۔ وہ نقصانات صرف اس لیے برداشت کرتا ہے اور مصائب اس لیے جھیلتا ہے کہ اسے آگے چل کر کوئی بڑا فائدہ پہنچے۔ گویا کوئی نصب العین متعین کر کے اس کے حصول کے لیے کوشش

کرنا صرف انسانوں کا خاصہ ہے۔

۲۔ انسان نفاست پسند واقع ہوا ہے۔ اس میں عمدگی اور بہتری کی خواہش موجزن ہے وہ بنیادی خواہشات کی معمولی تکمیل پر قناعت نہیں کرتا بلکہ اس کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ خوراک و لباس اور بود و باش کی بہتر سے بہتر صورت حاصل ہو سکے۔ اس کی فطرت میں تنوع ہے۔

۳۔ انسانی فطرت میں خواصِ اشیا کی تحقیق کا شوق ودیعت کیا گیا ہے۔ حیوانات اپنی خواہشات کو پورا کرنے کا طریقہ فطری الہامات سے سیکھتے ہیں لیکن انسان کی رہنمائی ان الہامات کے علاوہ عقل و وحی بھی کرتی ہے جن کی مدد سے وہ اپنی خواہشات پوری بھی کرتا ہے اور اس کے لیے نت نئے طریقے بھی تلاش کرتا رہتا ہے۔

مذکورہ بالا تینوں انسانی خصوصیات تعامل و تعاون کو اور بھی لازمی بنا دیتی ہیں۔ یہ بھی انسانی معاشرے کے وجود کا باعث بنتی ہیں۔

معاشرہ کے ارتقائی منازل

شاہ ولی اللہ نہ صرف معاشرے کے ارتقا پر ایمان رکھتے ہیں بلکہ نہایت تفصیل کے ساتھ اس کی چار تدریجی منزلیں بھی متعین فرماتے ہیں۔ ان میں سے ہر منزل اسی ترتیب کے ساتھ وجود میں آتی ہے۔ کبھی ایسا ممکن نہیں کہ بعد کی منزل پہلے اور پہلی منزل بعد میں آئے؛ البتہ پہلے درجے کی تکمیل سے قبل ہی معاشرہ دوسرے درجے میں قدم رکھ سکتا ہے۔ وہ درجے یہ ہیں:

پہلی منزل میں انسانی معاشرہ حیوانی اجتماع سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہوتا۔ انسان کے باہمی تعلقات سادہ اور ابتدائی قسم کے ہوتے ہیں۔ اس مرحلے میں انسان کو وہ ضروریات درپیش ہوتی ہیں جن سے ان کا چھوٹے سے چھوٹا گروہ بھی خواہ، اس کے جغرافیائی حالات کچھ ہی کیوں نہ ہوں بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ ان میں زبان، کاشت کاری، پکانے کے طریقے، برتن سازی، جانوروں کو مسخر کرنے، ان کی پرورش کرنے اور حفاظت کرنے کا فن، مکان، لباس اور شریک حیات شامل ہیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس مرحلہ پر بھی اجتماع چار طبقات پر بٹ جاتا ہے۔ پہلا اور اہم طبقہ عقلا کا ہوتا ہے جو اجتماعی مصالح کی تجاویز مرتب کرتے ہیں تاکہ دوسرے اس کو عملی جامہ پہنا کر فلاح و ترقی حاصل کر سکیں۔ دوسرا طبقہ دولت مندوں اور آرام طلبوں پر مشتمل ہوتا ہے اور تیسرے میں بہادر افراد

شامل ہوتے ہیں جو معاشرے کو خارجی حملوں سے محفوظ رکھتے ہیں اور چوتھے میں ایسے لوگ ہوتے ہیں جو شہرت اور ناموری کے دل دادہ ہوتے ہیں اور اسی جذبے کے تحت تنگ دست لوگوں کی دست گیری کرتے ہیں۔ اس طرح شاہ صاحب وجودِ انسانی کے ساتھ ہی مختلف طبقات کے قیام کا تصور پیش کرتے ہیں۔

جب ابنائے آدم اپنے تمام فطری تقاضوں کی تسکین کا سامان فراہم کر لیتے ہیں تو اجتماع ایک اور کروٹ لیتا ہے اور انسان کی مخصوص نفسیات —— نصب العین کا تعین، نفاست پسندی اور تحقیق و تجسس —— اس کو دوسری منزل میں داخل کر دیتی ہیں۔ اب اس کی تمام تر کوششیں اس امر کے حصول پر صرف ہوتی ہیں کہ اس کی نت نئی خواہشیں عمدہ سے عمدہ طریقے سے پوری ہوتی رہیں۔ پھر علوم کے حصول کا شوق بھی انسانی فطرت میں ودیعت کیا گیا ہے۔ اس طرح بڑھتی ہوئی ضروریات اس فطری شوق سے مل کر مختلف علوم و فنون پیدا کر دیتی ہیں۔ نئی نئی ضرورتوں کے مطابق آئے دن نئے نئے تجربات کیے جاتے ہیں تو آدابِ معاش، تدبیرِ منزل اور معاملات کے فنون وجود میں آتے ہیں، گویا یہ علوم و فنون کا دور ہے۔

تیسری منزل میں بھی معاشرہ نئے نئے تجربات کے ذریعے اور بھی نئے علوم تک رہنمائی حاصل کرتا ہے۔ اور پرانے علوم جو دوسرے دور میں ایجاد ہوتے ہیں، ان کی مزید حک و اصلاح کرتا ہے۔ اس دور میں تمدن وجود میں آجاتا ہے۔ ایک منظم سیاسی نظام بھی قائم ہو جاتا ہے۔

چوتھی اور آخری منزل پر پہنچ کر معاشرہ ایک بین الاقوامی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اپنی بڑھتی ہوئی خواہشات کی تسکین کے لیے تمام چھوٹے چھوٹے "شہر" متحد ہو جاتے ہیں تاکہ باہمی جنگ و جدال انھیں تباہ و برباد نہ کرے۔ اس بین الاقوامی معاشرے کو وہ خلافت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

مملکت کا ارتقا

شاہ صاحب کا کہنا ہے کہ معاشرہ اور سیاست میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ معاشرے کے وجود میں آنے کے ساتھ ہی حکومت بھی ظہور پذیر ہو جاتی ہے۔ ان کے نزدیک معاشرہ اصل ہے اور حکومت کی حیثیت دوسری منزل کی ہے۔ سیاسی نظام بھی اجتماعی ارتقا کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا اور پیچیدگی اختیار کرتا رہتا ہے۔ پہلی منزل میں اجتماع نہایت سادہ ہوتا ہے، اس

لیے نظامِ حکومت بھی نہایت ابتدائی بنیادی قسم کا ہوتا ہے۔ اس مرحلے پر صرف ایک ایسے شخص کی ضرورت پڑتی ہے جو افراد کی ضروریات کے حصول میں ممد اور معاون ثابت ہو۔ اُن کے تمام فطری تقاضوں کے لیے تسکین کا سامان مہیا کرے۔ ایک فرد کو دوسرے پر ظلم و زیادتی کرنے سے روک سکے۔ رفع فساد اور بقائے نسلِ انسانی کے لیے ایک مرد کے لیے ایک عورت مخصوص کر دے۔ یہ تو گویا سردارِ قبیلہ کے فرائض ہوئے۔ ایسے شخص کو کن صفات کا حامل ہونا چاہیے۔ اس کی عقدہ کشائی بھی شاہ صاحب نے فرمائی ہے۔ وہ اس میں تین صفتوں کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اوّل اصابتِ رائے، دوم بلندیٔ حوصلہ اور سوم قوتِ قلب۔ آگے چل کر وہ ان صفات پر چند کا اضافہ کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ سردارِ قبیلہ میں دوسروں کو قابو میں رکھنے کا ملکہ موجود ہو۔ پھر خود درست ہو اور دوسروں کو بھی درست رکھے۔ نہایت ابتدائی قسم کے قوانین بنانے کی صلاحیت بھی اس میں پائی جاتی ہو تاکہ نزاع کی صورت میں ان کے مطابق فریقین کے درمیان تصفیہ کرا سکے۔

دوسری منزل میں معاشرہ قبائلی طرز سے نکل کر شہری طرزِ حیات میں داخل ہو جاتا ہے جس میں اقتصادی مسائل خاصے پیچیدہ ہو جاتے ہیں۔ صرف بقائے نسل و نفس کے لیے تعاون و تعامل کی ضرورت نہیں رہتی۔ اچھا کھانے اور پینے، دیدہ زیب لباس زیبِ تن کرنے، عمدہ مکان میں رہنے کے لیے اسے مزید اجتماعی کوشش کرنی پڑتی ہے۔ انسانی ضروریات کی روز افزوں ترقی اور اس میں لطافت و نفاست پیدا کرنے کی خواہش معاشرے کے افراد کو ایک ایک پیشہ اپنانے پر مجبور کر دیتی ہے۔ ایک فرد کے لیے یہ ناممکن ہو جاتا ہے کہ وہ یکہ و تنہا ہی اپنی لاتعداد ضروریات پوری کر لے۔ وہ ایک یا چند ہی کام کر سکتا ہے۔ اس لیے اگر کوئی کاشت کاری کو اپنا پیشہ بنا لیتا ہے تو کپڑے بُننے پر قدرت نہیں رکھتا اور جو کپڑے تیار کرتا ہے وہ کھیتی باڑی کے کام انجام نہیں دے سکتا۔ کاشت کار کے پاس غلّہ زیادہ ہے اسے کپڑے کی ضرورت ہے اور اسی طرح پارچہ باف کے پاس کپڑا اس کی ضرورت سے فاضل ہے لیکن اسے غلّہ درکار ہے۔ دونوں نے آپس میں تبادلہ کر لیا۔ اس "چیز کے بدلے چیز" میں بے شمار دقّتیں پیش آئیں تو انسانی نظر نے معدنی اشیا کو ذریعۂ مبادلہ قرار دیا کیوں کہ یہ چیزیں ضخامت میں کم ہونے کے ساتھ ساتھ مماثلت رکھتی ہیں اور دیرپا ہوتی ہیں۔

پھر لوگوں نے محسوس کیا کہ ایک کام کو بھی انجام دینا ایک شخص کے لیے آسان نہیں اس لیے تیزی اور سہولت کی خاطر بہت سے آدمیوں نے مل کر کام کرنا شروع کر دیا جس سے امدادِ باہمی کے طریقے کا

آغاز ہوا۔ اس کے ساتھ ہی زراعت، مضاربت اور وکالت جیسی چیزیں وجود میں آگئیں۔

اس اقتصادی نظام میں جہاں ایک فرد دوسرے فرد سے اور ایک گروہ دوسرے گروہ سے بے تعلق نہیں رہ سکتا اور اُنھیں اپنی ضروریات کی تکمیل کے لیے ایک دوسرے سے مل جل کر کام کرنا پڑتا ہے وہاں اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ معاشرے کو ایک نظام اور معمول کے تحت لایا جائے۔ اس غرض کے حصول کے لیے قیام امن لابدی ہے تاکہ لوگ اطمینان کے ساتھ اپنے اپنے کاموں میں لگے رہیں۔ اس لیے سیاسی نظام ضروری ہوجاتا ہے جس کے ذریعے افراد کے حقوق کی حفاظت کے ساتھ ساتھ امن بھی قائم کرنا ممکن ہوجاتا ہے۔

اجتماع کے تیسرے دور میں ایک نہایت مضبوط سیاسی نظام کی ضرورت پیش آتی ہے جو افراد کے باہمی تنازعات کا خاتمہ کرسکے کیوں کہ اس مرحلے پر پہنچ کر انسان کی فطری بہیمیت بھی ترقی کرجاتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حرص، بخل، حسد اور غصب حقوق جیسے واقعات عام ہوجاتے ہیں۔ پھر ایسے لوگ بھی پیدا ہوجاتے ہیں جن پر ذلیل اور ناپاک خواہشات کا غلبہ ہوتا ہے۔ اس مرحلہ پر سیاسی نظام کا فرض یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو ڈرا دھمکا کر ان کو ان کے ناپاک ارادوں سے باز رکھے۔ شاہ صاحب کا دعویٰ ہے کہ جو قوم جس قدر زیادہ تند طبع اور تیز مزاج ہو، ہر وقت فتنہ و فساد، مقابلہ و مجادلہ پر آمادہ رہے۔ دوسروں کے حقوق غصب کرنے میں بے باک ہو، اور اس سلسلے میں تخل و تشدد سے کام لیتی ہو اس قوم کو اتنا ہی سیاسی نظام کے تحت رکھنے کی ضرورت ہے۔ ان کے علاوہ عمدہ نصب العین کا حصول بغیر قیام عدل کے ممکن نہیں اس لیے سیاست کا فرض ہے کہ عدل و انصاف کے قیام کا اہتمام کرے اور یہ بھی دیکھے کہ لوگ سماجی امور میں اس قدر محو نہ ہوجائیں کہ اپنے خالق ہی کو بھول بیٹھیں۔ اس لیے نظام دین کی حفاظت اور دینی امور کی پابندی کے لیے جدوجہد کرنا بھی ضروری ہے۔

مدینہ

شاہ صاحب کا ارشاد ہے کہ تیسری منزل پر پہنچ کر باقاعدہ مملکت وجود میں آتی ہے جسے وہ لفظ مدینہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ مملکت کے نہایت جدید مفہوم سے آگاہ معلوم ہوتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مدینہ سے مراد اجتماع ہے نہ کہ شہر پناہ اور قلعہ وغیرہ۔ وہ اپنی کتاب البدور البازغہ میں رقم طراز ہیں:

"جب لوگ آپس میں معاملات کریں گے اور ہر شخص کا پیشہ جدا ہوگا اور پھر ہر ایک دوسرے کا محتاج ہوگا تو

تبادلہ اور باہمی تعاون کی صورتیں پیدا ہوں گی۔ اس لیے ضروری ہے کہ انسانی جماعتوں مثلاً کاشت کاروں، پارچہ بافوں، آہن گروں، سوداگروں وغیرہ کے درمیان باہمی تعلقات ہوں۔ درحقیقت مدینہ ان ہی انسانی جماعتوں کا نام ہے۔ جب کہ ان میں باہمی تعلق محفوظ ہو۔ مدینہ سے مراد شہر پناہ، بازار، قلعہ یا بلند عمارتیں نہیں ہوتیں۔ اگر چند دیہات قریب قریب ہوں جن میں یہ جماعتیں رہتی ہوں اور ان سب کے درمیان لین دین اور خرید و فروخت کے معاملات جاری ہوں تو ان دیہات کو بھی مدینہ کہیں گے۔"

شاہ صاحب کا یہ بھی کہنا ہے کہ پورا شہر اس باہمی تعلق کے باعث ایک وحدت کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جو جماعتوں اور خاندانوں سے مرکب ہوتا ہے۔

سلطان اور اُس کے اوصاف

مدینہ کی تعریف کے بعد شاہ ولی اللہ نے سیاست کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ علم جو اجتماع کے باہمی رابطہ یا تعلق کو محفوظ رکھنے کا طریقہ بتلاتا ہے اور چوں کہ شہر مختلف جماعتوں سے مرکب ہوتا ہے اس لیے یہ ممکن نہیں کہ تمام اجزا اور افراد اپنے باہمی تعلقات میں عدل و انصاف کو پیش نظر رکھیں اور نہ یہ ممکن ہے کہ قیام امن کے سلسلے میں ان میں سے کوئی فرد دوسرے کے غیر منصفانہ رویہ پر اعتراض کر سکے یا اس پر کسی قسم کی پابندی عائد کر سکے جب تک کہ اسے کسی خاص منصب کے امتیازات حاصل نہ ہوں۔ اس لیے شہری نظم کی درستی کا ایک ہی طریقہ ہے کہ کوئی شخص ایسا ہو جس کی اطاعت پر اربابِ حل و عقد نے سمجھوتہ کر لیا ہو۔ اجتماع میں ایک بڑی تعداد اس کے قیام نظم میں معاون و مددگار ہو یہی شخص سلطان ہوتا ہے۔

شاہ صاحب نے سلطان کے اوصاف تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ سلطان بلند اخلاق ہو جس میں نرمی کا ہونا غالب ہو اور وہ احسانات کے ذریعے عوام کو اپنا گرویدہ بنا سکے کیوں کہ احسانات محبت پیدا کرتے ہیں اور محبت کی زنجیریں لوہے کی بیڑیوں سے بھی زیادہ مضبوط ہوتی ہیں۔ اس لیے بادشاہ اپنے عالی اخلاق، کریمانہ اوصاف، عام ہمدردی اور محبت کے ذریعے رعایا کو یہ یقین دلا دے کہ اس کی ذات ان کے لیے نعمت ہے تاکہ وہ ہر ایک کے دل میں گھر کر لے۔ وہ حلیم و بردبار ہو کیوں کہ سلاطین کی تندیٔ مزاج ملک کی بربادی کا باعث ہوتی ہے۔

۲۔ شاہ صاحب بادشاہ کو نرا رحم دل اور حلیم نہیں دیکھنا چاہتے۔ وہ اس میں شجاعت و بہادری کا وصف بھی ضروری سمجھتے ہیں تاکہ وہ دشمنوں کا مقابلہ کر سکے اور رعیت پر رعب قائم رکھ سکے۔ شاہ

صاحب بادشاہ کی شوکت کو شر پسند عناصر کی سرکوبی کے لیے ضروری خیال کرتے ہیں۔

۳۔ وہ فارابی کی طرح تدبّر، عقل و دانائی کو بادشاہ کے لیے ضروری سمجھتے ہیں تاکہ نظم و نسق میں کسی قسم کا فتور واقع نہ ہو اور وہ مملکت کی الجھی ہوئی گتھیوں کو بآسانی سلجھا سکے۔ شاہ صاحب ماوردی اور غزالی کی طرح بادشاہ کے لیے علم و فضل کو ضروری نہیں کہتے۔ شاید ان کا خیال یہ ہے کہ اگر بادشاہ میں عملی عقل موجود ہے تو اس کا بے علم ہونا مضر نہیں۔

۴۔ بادشاہ کے لیے اعلیٰ نسبی بھی ایک اہم وصف ہے۔ شاہ صاحب کی رائے ہے کہ اگر بادشاہ کسی شریف اور اعلیٰ خاندان سے تعلق نہ رکھتا ہو، تو رعایا کے دل میں اس کی شوکت و وقار کا پیدا ہونا ممکن نہیں جن کے بغیر امورِ مملکت کی انجام دہی متصور نہیں ہو سکتی تاہم وہ کسی خاص خاندان کی تخصیص نہیں کرتے۔

۵۔ اپنے پیش رو مفکر ماوردی کی ہم نوائی کرتے ہوئے شاہ صاحب بھی سلطان کو جنس قوی ہی میں سے دیکھنا چاہتے ہیں۔ وہ جنسِ لطیف پر نظم و نسق کا بھاری بوجھ نہیں ڈالنا چاہتے۔ اس سلسلے میں فرمانِ مصطفوی پیش کرتے ہیں۔ آپؐ نے ایرانی ملکہ کی تخت نشینی کی اطلاع پا کر ارشاد فرمایا تھا۔ "جس قوم نے اختیاراتِ حکومت ایک عورت کے سپرد کر دیے وہ فلاح نہ پائے گی۔"

۶۔ شاہ ولی اللہ بادشاہ کو فصیح الکلام دیکھنا چاہتے ہیں تاکہ وہ رعایا کا دل موہ سے۔ فارابی بھی رئیسِ اول کے لیے قوتِ بیانیہ کا یہ معیار بتلاتا ہے کہ وہ جو کچھ کہے اس کا نقشہ سننے والے کے سامنے کھنچ جائے۔

۷۔ ان اوصاف کے علاوہ بادشاہ کے حواس اور اعضا میں کسی قسم کا نقص نہیں دیکھنا چاہتے۔ خصوصاً سماعت، بصارت اور گویائی کی سلامتی پر بہت زور دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ "بادشاہ سمیع، بصیر، صاحبِ نطق و کلام ہو۔"

سلطان کے فرائض

شاہ صاحب سلاطین کے فرائض کی ایک طویل فہرست پیش کرتے ہیں۔ کچھ فرائض انھوں نے صریحاً بیان کیے ہیں اور بعض ایسے ہیں جن کی طرف لطیف اشارے کر کے آگے بڑھ گئے ہیں۔ یہاں دونوں کی تفصیل پیش کی جاتی ہے۔

۱۔ ان کے نزدیک بادشاہ کا بنیادی فرض یہ ہے کہ وہ ایسے شر پسند افراد کی جو معاشرے کے نظم و نسق کو درہم برہم کرتے ہیں اور بدامنی کا باعث بنتے ہیں سرکوبی کرے۔ قاتلوں، غاصبوں، چوروں، اتہام

لگانے والوں، جادوگروں، فتنہ پردازوں، خلافِ فطرت افعال کا ارتکاب کرنے والوں کو عبرت ناک سزا دے تاکہ وہ ایسے کاموں کے اعادہ کی جرأت نہ کریں اور دوسروں کے لیے بھی عبرت ہو۔ اس کے لیے وہ فوج رکھنے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں لیکن تعدادِ افواج میں افراط و تفریط دونوں کو مضر بتلاتے ہیں۔ کمی کی صورت میں فوج رکھنے کا مقصد فوت ہوجاتا ہے اور اگر ضرورت سے زیادہ فوج رکھی گئی تو اس کا بار عوام پر پڑے گا جو بذاتِ خود معاشرے کی تباہی کا باعث ہے۔

۲۔ معاشرے کی اقتصادی خوش حالی بھی شاہ صاحب کے نزدیک بادشاہ کا اہم ترین فریضہ ہے۔ وہ اس کے حصول کے طریقے بھی بتلاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جتنے بھی ناجائز آمدنی کے ذرائع ہیں جن میں ایک شخص دوسرے کو نقصان پہنچا کر دولت کے انبار جمع کر لیتا ہے۔ مثلاً جوا، سود، رشوت، منافع خوری (تلقی جلب) ذخیرہ اندوزی (احتکار) کو بیخ و بُن سے اُکھاڑ کر پھینک دیا جائے۔ معاشی خوش حالی کے لیے بادشاہ کا فرض ہے کہ وہ یہ دیکھے کہ شہری باشندے بدویانہ زندگی نہ اختیار کرلیں اور نہ ہی وہ اپنی بنیادی ضروریات پر قانع ہوجائیں کیوں کہ اس سے معاشی ابتری پھیلتی ہے۔ بادشاہ کو چاہیے کہ لوگوں کے پیشوں پر کڑی نظر رکھے۔ مثلاً کہیں بڑی تعداد میں لوگ زراعت چھوڑ کر تاجر نہ بن جائیں ورنہ ملک کا معاشی نظام بُری طرح متاثر ہوگا۔ وہ بادشاہ پر یہ بھی فرض عائد کرتے ہیں کہ تجارت پیشہ لوگوں کو اس امر پر آمادہ کرے کہ شہری ضروریات کی چیزیں کافی مقدار اور وافر تعداد میں برائے فروخت رکھیں تاکہ ملکی معاشیات پر خوش گوار اثر پڑے۔ اسی طرح ملکی پیداوار میں اضافہ کرنے کی تدابیر اختیار کرنا بھی بادشاہ کا فرض ہے۔ مثلاً کاشت کاروں کو ترغیب دے کہ وہ زمین کو پڑتی نہ چھوڑیں۔ اس طرح شاہ صاحب آج سے دو صدی قبل (Grow More Food) کی اہمیت سے واقف تھے جس کی ضرورت کو ہم نے دو عالمی جنگوں کی تباہ کاریوں کے بعد محسوس کیا ہے۔ اسی طرح بادشاہ کو چاہیے کہ صناع و اہلِ حرفہ افراد کو شوق دلائے تاکہ وہ زیادہ سے زیادہ سامان تیار کریں۔

۳۔ شاہ صاحب عوام میں علوم و فنون کی ترویج و اشاعت کو بھی بادشاہ کے فرائض میں شمار کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ چار علوم کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ اوّل کتابت، دوم حساب، سوم تاریخ اور چہارم طب۔ ان کے نزدیک یہی علوم ہیں جو معاشرے کو ترقی کی راہ پر گامزن کر سکتے ہیں۔

۴۔ ملک کے نظم و نسق کو صحیح طور پر چلانے کے لیے بادشاہ کا فرض ہے کہ ملکی حالات سے پورے طور پر واقف ہو۔ اس سلسلے میں وہ طوسی سے بالکل اتفاق کرتے ہیں کہ ملک میں جاسوسوں کا جال بچھا دیا

جائے تاکہ مفسد اور خیر خواہ کی تمیز ممکن ہو اور فتنہ برپا کرنے سے پہلے ہی مفسدین کی سرکوبی کی جا سکے اور جاسوسوں کا ایک اچھا استعمال بھی بتلاتے ہیں کہ ان کے ذریعے اس بات کا بھی علم حاصل کیا جائے کہ کون لوگ محتاج ہیں تاکہ ان کی مدد کی جا سکے اور بادشاہ کو اس امر کی بھی اطلاع ہو کہ کون شخص کس فن میں ماہر ہے تاکہ بوقتِ ضرورت اس کی مدد حاصل کی جا سکے۔

۵۔ شاہ صاحب بادشاہ کو رعایا سے ٹیکس وصول کرنے کا حق دیتے ہیں لیکن اس سلسلے میں بے حد احتیاط برتنے کی بہت تاکید بھی کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ بھاری ٹیکس شہروں کو برباد کر دیتے ہیں اور حکومتوں کے زوال کا باعث بنتے ہیں کیوں کہ زیادہ ٹیکسوں کی وجہ سے پیشہ ور کام سے جی چرانے لگتے ہیں جس سے ملکی پیداوار کو سخت صدمہ پہنچتا ہے اور معاشرہ بجائے ترقی کرنے کے اُلٹے پاؤں پہلے دور کی طرف چل پڑتا ہے جہاں سے اس کی ابتدا ہوئی تھی۔ اس لیے وہ فرماتے ہیں کہ بادشاہ کا فرض ہے کہ مدنیت کی اصلاح کی خاطر تھوڑا ٹیکس عائد کرے۔

۶۔ بادشاہ کا ایک اور اہم فرض یہ ہے کہ عیش و آرام اور فضول خرچی کی زندگی نہ بسر کرے بلکہ نہایت کفایت شعاری سے کاروبارِ مملکت چلائے اور عوامی خزانہ کی رقم کو بہت احتیاط سے خرچ کرے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ حکومتوں کے زوال کے اسباب میں سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ خزانہ سے مفت خوروں کو بغیر استحقاق بڑی بڑی تنخواہیں ملنے لگتی ہیں۔ مصنوعی غازیوں، زاہدوں اور شاعروں پر رعایا سے وصول کردہ رقم پانی کی طرح بہائی جاتی ہے۔ اسی لیے وہ بادشاہ کو تاکید کرتے ہیں کہ خود بھی فضول خرچیوں سے باز رہے ورنہ اس کی سلطنت تباہ ہو جائے گی۔ وہ قیصر و کسریٰ کے اسراف کا اثر ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: "قوم کے اکابر اس جد و جہد میں مشغول ہو گئے کہ اسبابِ تعیش میں وہ دوسرے سے سبقت لے جائیں حتیٰ کہ امرا اور سرمایہ داروں کے لیے یہ سخت عیب سمجھا جانے لگا کہ ان کی کمر کا پٹکا یا سر کا تاج ایک لاکھ درہم سے کم قیمت کا ہو یا ان کے پاس عالی شان سر بفلک محل نہ ہوں جن میں پانی کے حوض، سرد و گرم حمام، بے نظیر پائیں باغ ہوں اور ضرورت سے زیادہ نمائش کے لیے بیش قیمت سواریاں، حشم و خدم اور حسین و جمیل باندیاں موجود ہوں اور صبح و شام رقص و سرود کی محفلیں گرم ہوں اور جام و سبو سے شرابِ ارغوانی چھلک رہی ہو۔"

۷۔ شاہ صاحب بادشاہ کے فرائض میں یہ بھی شمار کرتے ہیں کہ وہ راعی اور رعایا کے تعلقات خوش گوار بنائے اور کسی قسم کے اختلاف کو راہ نہ پانے دے لیکن کسی وقت دونوں میں غلط فہمی پیدا ہو

یا کوئی اختلاف رونما ہو جائے تو بھی بادشاہ کا فرض ہے کہ لطف و احسان سے اس کا تدارک کر دے اور اپنی خیر خواہی کے ذریعہ رعایا کی غلط فہمی کو رفع کر دے۔ وہ دلوں کو مسخر کرنے کا طریقہ یہ تجویز کرتے ہیں کہ بادشاہ کو شکاریوں کا طرز اپنانا چاہیے۔ جس طرح تجربہ کار صیاد وحشی جانوروں پر قابو پانے کے لیے ان کی عادات سے واقفیت حاصل کر کے ایسا رویہ اختیار کرتا ہے کہ وہ اس سے مانوس ہو جاتے ہیں۔ کبھی وہ نغمہ سرائی سے کام لیتا ہے اور کبھی ان کی مرغوب چیزیں دے کر انھیں اپنی طرف مائل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جب یہ وحشی جانور بھاگنے لگتے ہیں تو وہ رک جاتا ہے اور جب وہ ٹھہر جاتا ہے تو صیاد ان کی طرف چلنا شروع کر دیتا ہے اور آخر کار ان کو اپنے دام میں جکڑنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح بادشاہ کا بھی فرض ہے کہ رعایا کے لیے اپنی خیر خواہی کا اظہار کر کے انھیں اپنا مطیع بنا لے۔

۸۔ وہ بادشاہ کا فرض یہ بھی بتلاتے ہیں کہ وہ امورِ مملکت کی انجام دہی میں تساہل نہ برتے اور کام کو بروقت اور پابندی کے ساتھ کرے۔ جو چیز آج کرنی ہے اسے کل پر ہرگز نہ چھوڑے۔

عمالِ حکومت

بادشاہ کے فرائض کی ایک طویل فہرست بیان کرنے کے باوجود شاہ صاحب کو اس امر کا احساس تھا کہ اتنے بہت سے کام کا انجام دینا ایک شخص کے بس کا روگ نہیں ہے۔ لہٰذا وہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ سلطانی فرائض کی بجا آوری میں مدد دینے کے لیے چند افراد کا ایک گروہ ہونا چاہیے جن میں سے ایک ایک شخص ایک ایک خدمت کی نگرانی اور انجام دہی پر مامور کیا جائے۔ اس طرح شاہ صاحب کابینہ کے قیام اور عہدوں کی تقسیم کی نشان دہی کرتے ہیں۔ وہ ان وزرا کی شرائط و فرائض دونوں سے تفصیلی بحث کرتے ہیں۔ انھوں نے شرائط کے سلسلے میں مندرجہ ذیل امور پر خصوصی زور دیا ہے۔

۱۔ وزرا دیانت دار ہوں اور اپنے فرائضِ مفوضہ کی انجام دہی میں کسی قسم کی خیانت کے مرتکب نہ ہوں۔

۲۔ دیانت داری کے علاوہ ان میں کاروبارِ مملکت کے چلانے کی اہلیت پائی جاتی ہو۔ شاہ صاحب خائن اور نا اہل لوگوں کو اوّل تو مامور کیے جانے کے حق میں نہیں۔ اگر کسی طرح یہ لوگ وزارت کے عہدے پر فائز بھی ہو جائیں تو انھیں فی الفور برطرف کرنے کی وہ پُر زور سفارش کرتے ہیں۔

۳۔ وزرا میں خیر خواہی اور وفاداری کی صفات بھی پائی جاتی ہوں نہ یہ کہ صرف زبانی وفاداری کا دم بھریں بلکہ اپنی کارکردگی کے ذریعے خیر خواہی کا ثبوت دیتے رہیں۔

۴۔ ایسے شخص کو کوئی عہدہ نہ دیا جائے جسے برطرف کرنا مشکل ہو جائے۔ شاہ صاحب کے عہد میں اکثر ارکانِ دولت نے حکومت پر قبضہ جما لیا تھا اور بادشاہ ان کا دست نگر بن گیا تھا بلکہ اس کی جان و مال، عزت و آبرو ان کے رحم و کرم پر تھے۔ جسے چاہتے تخت پر بٹھلاتے اور جسے بھی اسے اپنے مفاد کے خلاف سمجھتے تخت سے تختہ پر پہنچا دیتے تھے۔ اسی سے متاثر ہو کر وہ صاحبِ اقتدار لوگوں کو وزارت میں شامل نہ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اسی ضمن میں وہ شاہی خاندان سے تعلق رکھنے والے افراد پر بھی وزارت کے دروازے بند کر دیتے ہیں کیوں کہ ایسے لوگ فتنہ و فساد کا باعث بنتے ہیں۔

تنخواہ

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اراکینِ حکومت جب تک ملکی خدمات میں مصروف رہیں حکومت کو ان کی ضروریات کا کفیل ہونا چاہیے۔ اس سلسلے میں وہ حضرت ابوبکرؓ کے طرزِ عمل سے استدلال کرتے ہیں کہ خلیفہ ہونے کے بعد انھوں نے بیت المال سے وظیفہ لیا۔ وہ غالباً بجائے تنخواہ کے جاگیر دیے جانے کے طریقے کے مخالف ہیں جس کا ان کے زمانے میں عام طور پر دستور تھا اور جس کی وجہ سے مغل حکومت کو زوال آ گیا۔ وہ تنخواہ کے علاوہ حُسنِ کارکردگی پر انعام دینے کی سفارش بھی کرتے ہیں اور خیانت اور ادائیگی فرض میں سُستی برتنے والوں کے وظائف میں کمی کرنے کی بھی تجویز پیش کرتے ہیں اور سنگین معاملات میں ان کے مراتب گھٹا دینے کا بھی مشورہ دیتے ہیں۔

اہم عہدے دار

شاہ صاحب کا کہنا ہے کہ عہدے داروں کی تعداد ضرورت کے مطابق ہونی چاہیے۔ نہ تو ضرورت سے زیادہ کارکن بھرتی کر لینا مناسب ہے اور نہ کم عملہ سے کام چلانا مفید ہے۔ پہلی صورت اقتصادی بدحالی کا باعث ہوگی اور دوسری سے کارکردگی پر بُرا اثر پڑے گا۔ وہ دو چھوٹے چھوٹے اور غیر اہم محکمے ایک ہی شخص کے سپرد کر دیے جانے میں مضائقہ نہیں سمجھتے۔ اور اس طرح ایک محکمہ کو دو یا زیادہ عہدے داروں کو دیے جانے پر بھی مہرِ جواز ثبت کرتے ہیں تاہم انھوں نے حجۃ اللہ البالغہ میں پانچ عہدے گنوائے ہیں جن کے بغیر حکومت کا کام چلنا ممکن نہیں۔ وہ یہ ہیں :

قاضی

فصلِ خصومات کے لیے ایک قاضی کا ہونا لازمی ہے۔ وہ قاضی کو مندرجہ ذیل اوصاف کا

حامل دیکھنا چاہتے ہیں:

۱۔ مرد ہو۔ عورتوں کو اس ذمہ دار عہدے پر فائز کرنا وہ روا نہیں سمجھتے۔

۲۔ آزاد ہو۔ کیوں کہ غلام سے بے لاگ فیصلے کرنے کی توقع نہیں کی جاسکتی۔

۳۔ عاقل و بالغ ہو اور اپنے فرائض کی انجام دہی کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ اس کے ساتھ ذکی الطبع اور معاملہ فہم ہو تاکہ جھگڑوں کی تہ تک اس کی رسائی ممکن ہو۔ مدعی اور مدعا علیہ کی چرب زبانی سے متاثر نہ ہو۔

۴۔ حلیم و بردبار ہو تاکہ فریقین کے بیانات ٹھنڈے دل سے سُن کر حقائق تک پہنچ سکے۔

۵۔ محتاط ہو تاکہ بیانات سننے اور نتائج نکالنے میں غلطی نہ کرے۔

امیر الغزاۃ یا سپہ سالار

یہ بھی بہت اہم عہدہ ہے۔ اس کے فرائض میں شر پسند عناصر کی سرکوبی اور قیامِ امن شامل ہے۔ اس میں مندرجہ ذیل صفات کا پایا جانا ضروری ہے۔

۱۔ حکومت کے پاس جو سامانِ حرب موجود ہو ان کی تعداد اور طریقۂ استعمال سے پوری طرح آگاہی رکھتا ہو۔

۲۔ فوجیوں اور بہادروں کی حوصلہ افزائی کے طریقوں سے واقف ہو۔

۳۔ فوج کے تمام لوگوں کو فرداً فرداً جانتا ہو اور ہر ایک کی صلاحیتوں کا اسے صحیح اندازہ بھی ہو۔

۴۔ لشکروں کی ترتیب و صف بندی میں ماہر ہو اور جنگ کے جدید طریقوں کو جانتا ہو۔

۵۔ محکمۂ جاسوسی کی تنظیم کرسکتا ہو تاکہ ہر لمحہ کی خبریں اس تک پہنچتی رہیں۔

۶۔ دشمنوں کی خفیہ تدابیر کا اندازہ لگا سکے تاکہ ان کی چالوں کی پہلے سے کاٹ کرسکے۔

۷۔ لشکر میں نظم و ضبط قائم رکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

سائس المدینہ

مملکت کے نظم و نسق کا قیام اس کے فرائض میں داخل ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک اس عہدہ پر فائز ہونے کی شرطیں یہ ہیں۔

۱۔ انتظامی امور کا تجربہ اور صلاحیت رکھتا ہو۔

۲۔ اس بات سے واقف ہو کہ کون کون سی باتیں فتنہ وفساد کا موجب بنتی ہیں اور کن کن طریقوں سے معاشرے کی اصلاح ہوسکتی ہے۔

۳۔ قانون اور اصول کا سخت پابند ہو۔

۴۔ حلیم، بردبار اور سنجیدہ ہو۔ ناپسندیدہ بات سن کر اسے درگزر کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔

شاہ ولی اللہ مملکت کی ہر وحدت پر بھی ایک ایک نقیب یا سردار مقرر کرنے کی سفارش کرتے ہیں اور یہ تمام نقیب سائس المدینہ کی ماتحتی میں ہوں گے اور ملکی نظام میں اس کا ہاتھ بٹائیں گے۔ وہ ہر قبیلے کے لیے ایک ایک نقیب کا تقرر بھی مناسب سمجھتے ہیں اور اس کے بھی اوصاف ضروریہ گنوانے میں اُنھوں نے کوتاہی نہیں کی وہ یہ ہیں کہ —— قبیلے کے بچّے بچّے سے واقفیت رکھتا ہو۔ ہر ایک کے ظاہر و باطن سے بقدرِ امکان بشری باخبر ہو تاکہ ایک طرف مفسد افراد کے عزائم سے بے خبر نہ رہے اور دوسری طرف سائس المدینہ یا سلطان سے کسی اہلیت رکھنے والے کی سفارش کر سکے اور حسب ضرورت و مصلحت ان کے حالات سے آگاہ کرتا رہے۔

عامل

یہ محکمۂ مال کا سربراہ ہو جو محصول عائد کرے۔ اس عہدے دار کے لیے مندرجہ ذیل صفات ضروری ہیں:

۱۔ مالی امور کا خاصہ تجربہ رکھتا ہو۔

۲۔ اثر و رسوخ کا مالک ہو تاکہ اپنے فرائض آسانی سے انجام دے سکے۔

۳۔ تدبیر اور حسنِ سلوک کی خوبیاں بھی اس میں پائی جاتی ہوں۔

۴۔ عادل ہو تاکہ محصّلہ آمدنی میں سے مستحقین کو ان کے استحقاق کے مطابق رقم تقسیم کر سکے۔

وکیل مطلق

اس کا کام صرف یہ ہو کہ بادشاہ اور شاہی خاندان کے افراد کی ذاتی ضروریات کی طرف توجہ دے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ فرض شناس بادشاہ کو ملکی مہمات سے اتنی فرصت کہاں ملتی ہے کہ ذاتی ضروریات کی طرف توجہ دے سکے۔ اس لیے اس کے مفاد کی نگرانی کے لیے ایک عہدے دار کے تقرر کی وہ سفارش کرتے ہیں۔ اُس کی صفات میں دیانت داری اور خیر خواہی ضروری بتلاتے ہیں۔

اپنی دوسری تصنیف البدور البازغہ میں وہ مزید دو عہدوں کی نشان دہی فرماتے ہیں، اور وہ یہ ہیں:

شیخ الاسلام

اس کا فرضِ خصوصی یہ ہے کہ امورِ شرعیہ کی نگرانی کرے اور دینی شعائر کی ترویج کے لیے کوشاں رہے۔ لوگوں میں مذہبی جذبہ پیدا کرے اور اسے بیدار رکھے۔ ایسے شخص کے لیے دینی علوم کی معلومات ضروری ہیں۔ اور اس کو خود بھی دینی احکامات پر عامل ہونا چاہیے حتیٰ کہ وہ مذہب کی جیتی جاگتی تصویر ہو۔

ناظم التعلیم

دینی علوم کے علاوہ دنیاوی علوم کی ترویج کی ذمہ داری شاہ صاحب اس کو سونپتے ہیں۔ ان علوم میں وہ طب، شعر، نجوم، تاریخ، حساب اور انشا کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ آج دو صدیوں کے گزرنے کے بعد بھی شاہ صاحب کے یہ افکار ہمارے سیاسی معاملات میں رہنمائی کر سکتے ہیں اور وکیل مطلق کے سوا اس میں دورِ جدید میں بھی ان کے بتلائے ہوئے کسی عہدے کی اہمیت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔

شوریٰ

شاہ صاحب مشورہ کی اہمیت سے واقف ہیں اور وہ بادشاہ کو مشورہ کرنے کی شدید تاکید کرتے ہیں۔ بالخصوص کسی ملک پر فوج کشی کرنے سے پہلے یا کسی سرکش کو سزا دینے سے قبل وہ بادشاہ کا ارکانِ شوریٰ سے اس معاملے میں مبادلۂ خیالات کرنا بے حد ضروری سمجھتے ہیں۔ اس طرح وہ بڑی حد تک سلاطین کو مطلق العنانی پر قدغن بٹھا دیتے ہیں۔ اگرچہ وہ اس امر کی وضاحت تو نہیں کرتے کہ مجلسِ شوریٰ کے اراکین کون لوگ ہوں، شاید وہ اس چیز کو بادشاہ کی اصابتِ رائے پر چھوڑ دینا چاہتے ہیں لیکن وہ عورتوں اور شاہی خاندان کے لوگوں سے مشورہ کرنے کے مخالف ہیں کیوں کہ یہی دو گروہ سلطنتِ مغلیہ کی تباہی کا باعث بنے تھے اور یہ تمام چیزیں شاہ ولی اللہ کی آنکھوں دیکھی تھیں۔ شاہ صاحب سلطان کو اراکینِ شوریٰ کے مشوروں کے خلاف کرنے کا حق بھی دیتے ہیں جسے ہم دورِ جدید کی اصطلاح میں حقِ تنسیخ (Veto Power) کہہ سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ حضرت ابوبکرؓ کے طرزِ عمل سے استدلال کرتے ہیں۔

معاشیات

شاہ ولی اللہ کے سیاسی افکار میں معاشیات کو خاص اہمیت حاصل ہے اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ان سے پہلے کسی اور مفکر نے اس کی طرف کماحقہ توجہ نہیں دی۔ شاہ صاحب کا انتقال کارل مارکس کی ولادت

سے ۵۶ سال پہلے ہی ہو چکا تھا۔ اس کے باوجود شاہ صاحب معاشی عدم توازن سے جس منطقیانہ انداز سے بحث کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ مارکس سے بھی بن نہ پڑی۔ مولانا عبید اللہ سندھی شاہ صاحب کے معاشی نظریات کے متعلق فرماتے ہیں:

"گو حیوانی زندگی کے لیے اقتصادی ضروریات ضروری مانی جاتی ہیں لیکن انسانیت کے ساتھ اقتصادیات کا جو تعلق ہے اس پر کسی نے توجہ نہیں کی اس کی وجہ سے ہماری سیاست کھوکھلی ہوگئی۔ ہمارے بڑے بڑے عقلمند اور زیادہ با اخلاق صوفیا سب کے سب اجتماعی سیاست سے دور رہنا اپنا کمال سمجھتے رہے۔ اور یہی تصوف کی کتابوں کی سب سے بڑی کوتاہی تھی۔ ان کے مدون کرنے والوں نے انسانی اخلاق اور اقتصادیات کے باہمی رشتے اور ایک دوسرے سے متاثر ہونے کی اہمیت کو نہیں سمجھا۔ اس کے برعکس شاہ صاحب نے زندگی کی اس حقیقت کو اس کی صحیح شکل میں پہچانا اور بار بار اپنی کتابوں میں اس کی طرف توجہ دلائی۔"

شاہ صاحب نے دولت کے فوائد و نقصانات کے پہلوؤں کو اجاگر کیا۔ آپ کا خیال ہے کہ دولت محمود و مذموم دونوں طرح کی خصوصیات کی حامل ہے۔ ایک طرف اس کے ذریعے سے انسان میں کریمانہ اخلاق نشوونما پاتے ہیں اور دولت ہی انسان کو بے کسی کی زندگی سے مصئون و مامون رکھتی ہے۔ طمانیتِ قلب کے حصول کا اس سے بہتر کوئی اور ذریعہ نہیں ہے لیکن دوسری طرف یہی دولت افراد میں بغض و حسد کا بیج بوتی ہے۔ لوگوں کو ایک دوسرے پر لوٹ مار کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ آخرت سے بالکل غافل کر دیتی ہے۔ اور اس کے علاوہ ظلم و ستم کے دروازے بھی کھول دیتی ہے۔ اس لیے شاہ صاحب کی رائے میں ایسی عجیب و غریب شے کے استعمال میں بے حد احتیاط برتنے کی ضرورت ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جس معاشرے پر زر پرستی کا غلبہ ہو گیا وہ معاشرہ تباہی کی نذر ہو جائے گا۔ وہ ساسانی اور بازنطینی حکمرانوں کے عہد کے واقعات دہراتے ہیں جب کہ معاشرے میں دولت کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی گئی۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ راعی اور رعایا دونوں فضول خرچیوں اور جھوٹی ریا و نمود کا شکار ہو گئے۔ اربابِ حکومت نے بڑھتے ہوئے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ ٹیکس عائد کیے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فی الحقیقت عوام کالانعام بن کر رہ گئے۔ ایک طرف کاشت کار طبقے نے محصولات کے نیچے دب کر دم توڑ دیا۔ اور دوسری طرف صنعت و حرفت پر تباہی آ گئی۔

شاہ صاحب حکومت کے زوال کے دو سبب بتلاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ شاہی خزانے کی رقم سے

مفت خوروں کی شکم پُری کی جائے۔ لوگ خواہ مخواہ سپاہی بن کر پنشن کی رقمیں وصول کریں یا علما کا لبادہ اوڑھ کر جاگیریں حاصل کریں یا محض شاعر ہونے کی بناپر بھاری بھاری صلہ وصول کریں۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ ان حرام خوروں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے حتیٰ کہ وہ خود ایک دوسرے کے لیے مصیبت کا باعث بن جاتے ہیں اور سقوطِ حکومت کا دوسرا سبب وہ بھاری ٹیکسوں کو قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کمزور لوگ ٹیکس ادا تو کر دیتے ہیں لیکن خود تباہ ہو جاتے ہیں اور جن کے مزاج میں درشتی ہوتی ہے وہ بغاوت پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں معاشرے کی تباہی یقینی ہوتی ہے اور حکومتیں زوال پذیر ہو جاتی ہیں۔ شاہ صاحب واضح الفاظ میں آگاہ فرماتے ہیں کہ شہروں کی آبادی کا انحصار کم ٹیکس پر ہے۔

کامل معاشرہ

شاہ صاحب سیاسی افکار میں معاشیات کے ساتھ اخلاقیات کو بھی مساوی اہمیت دیتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ جو اجتماع کردار کے لحاظ سے بلند ہوگا وہی عمدہ حکمران پیدا کر سکتا ہے اور پھر لائق اور با اخلاق فرماں روا ہی معاشرے کی اخلاقی اصلاح کر سکتا ہے۔ اس طرح وہ درستیٔ اخلاق کے لیے حکومت کو اور اصلاح حکومت کے لیے عمدگیٔ اخلاق کو ضروری سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ معاشرے کی ارتقائی منازل میں اخلاق کی بلندی اور کردار کی پختگی پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک حکومت کا اہم ترین فریضہ یہ ہے کہ افراد کے کردار کی اصلاح اور درستی کی طرف توجہ دے۔ ان کا کہنا ہے کہ بہترین معاشرہ وہ ہے جس کے سارے افراد میں مندرجہ ذیل چار خصائل پائے جاتے ہوں:

۱۔ طہارت۔ جس میں جسمانی، قلبی اور روحانی تمام طہارتیں شامل ہیں۔ نفس کا انشراح، سرور اور انبساط طہارت کے فوائد ہیں۔

۲۔ خضوع۔ شاہ صاحب خضوع سے مراد یہ لیتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کی عظمت و کبریائی پر اس طرح غور و خوض کیا جائے کہ اپنی بے کسی اور عاجزی کا یقین ہو جائے اور نیاز مندی کا جذبہ پیدا ہو۔

۳۔ سماحت۔ شاہ صاحب کے نزدیک سماحت تمام اخلاقِ فاضلہ کو احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اس کی حدود میں عفت، جدوجہد، صبر و عفو، سخاوت، قناعت اور تقویٰ سب ہی کچھ آ جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ سماحت ہی کے ذریعے انسان تمام رذائل مثلاً شہوت، انتقام، بخل و حرص وغیرہ سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

۴ - عدالت ۔ شاہ صاحب عدالت کو ادب، کفایت، حریت، سیاست اور معاشرت کی جڑ بتلاتے ہیں ۔

جس معاشرے کے افراد میں مندرجہ بالا چار صفات جمع ہو جائیں وہ کامل ترین معاشرہ ہے جسے شاہ ولی اللہ "ملتِ قصویٰ" کا نام دیتے ہیں ۔ ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ ایسے معاشرے کے قوانین نہایت جامع ہوں جن میں اس قدر لچک ہو کہ وہ بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دے سکیں اور یہ قوانین بلا تفریقِ مذہب و ملت تمام افراد کے لیے واجب الاتباع ہوں ۔ تحصیلِ علوم اور خصوصاً علوم دینیہ کا معقول انتظام ہو اور ہر شخص کو اس کی انفرادی صلاحیتوں کے مطابق تعلیم دی جائے ۔ ملتِ قصویٰ میں مجرموں کو سزا دینے پر اکتفا نہ کی جائے بلکہ جرائم کے اسباب و علل کی اس طرح تحقیقات کی جائے جس سے ان جرائم کے اعادہ کا امکان ہی باقی نہ رہے اور تمام افراد کے تقاضے فرداً فرداً پورے کیے جائیں اور اس بات کی احتیاط کی جائے کہ ایک آدمی بھی ایسا نہ بچ رہے جس کا تقاضا تشنۂ تکمیل ہو ۔

شاہ صاحب کو اس امر کا احساس تھا کہ ان کا یہ پیش کردہ تصور ناممکن الحصول ہے اور ایسے معاشرے کا وجود میں آنا رہتی دُنیا تک ممکن نہیں چنانچہ وہ خود ہی ان اسباب سے بحث کرتے ہیں جو ایسے معاشرے کو ناممکن بناتے ہوئے ہیں ۔

پہلا سبب یہ ہے کہ اس نصب العین کے حصول کے لیے ایسے کارکنوں کی ضرورت ہے جو فوق البشر قویٰ کے مالک ہوں اور ایسے مقام پر فائز ہوں جہاں پہنچ کر خالق و مخلوق کے درمیانی پردے اُٹھ جاتے ہیں ۔ وہ خود ہی کہتے ہیں کہ ایسے افراد کی دستیابی عقلاً محال ہے ۔ اس کامل معاشرے کی راہ میں یہ سب سے بڑی رکاوٹ ہے ۔

دوسری رکاوٹ یہ ہے کہ ایسے معاشرے کے وجود میں آنے کے لیے ایک ایسا مفکر لابدی ہے جو انسانی نفسیات کے علاوہ جملہ علوم پر عبور رکھتا ہو تاکہ وہ معاشرے کے رسوم و رواج کے حسن و قبح کے متعلق فیصلہ دے سکے اور ظاہر ہے کہ اس قسم کا نہ ہوا ہے اور نہ کبھی ہو گا ۔

تیسری دقّت یہ ہے کہ معاشرے کے تمام افراد میں کم از کم اتنی صلاحیت کا ہونا ضروری ہے کہ وہ مصلحین و حکماء کے اقوال پر نہ صرف عمل کر سکیں بلکہ ان کے احکامات و نصائح کی غرض و غایت نیز ان کے اسرار و رموز تک پہنچ سکیں اور یہ بدیہی بات ہے کہ اس قسم کے افراد حیطۂ تخیل میں بھی نہیں آ سکتے ۔

خلافت

جب معاشرہ تیسری منزل سے بڑھ کر چوتھی منزل میں داخل ہوتا ہے۔ تو ایک بین الاقوامی حکومت جسے شاہ صاحب خلافت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں معرضِ وجود میں آجاتی ہے۔ تیسرے مرحلے میں بہت سی سیاسی وحدتیں پیدا ہوجاتی ہیں جن کا آپس میں برسرِ پیکار رہنا بھی یقینی امر ہے کیوں کہ محصولات کے ذریعے سلاطین مال فراہم کرلیتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جنگ جو اور نبرد آزما لوگ بادشاہ کے گرد جمع ہوجاتے ہیں۔ پھر اختلافاتِ طبع کے باعث لامحالہ ظلم و تعدی کا آغاز ہوجاتا ہے۔ ایک دوسرے کے مال پر حریصانہ نظر جمالیتا ہے جس سے جنگ وجدال کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ امن و امان ختم اور شہر تباہ و برباد ہوجاتے ہیں۔ اس لیے ان سیاسی وحدتوں میں قیامِ امن کی خاطر ایک بالادست طاقت کی ضرورت ہے جسے ہم خلیفہ کہہ سکتے ہیں۔

خلیفہ

شاہ صاحب کے نزدیک خلیفہ ایسے حاکمِ اعلیٰ کو کہتے ہیں جس کے قبضے میں اتنا زبردست لشکر اور سامان ہو کہ کسی کے لیے اس کا مغلوب کرنا ممکن نہ ہو جب تک کہ مدتوں تک منظم طور سے انقلاب لانے کی کوشش نہ کی جائے۔ ان کا کہنا ہے کہ خلیفہ کی ذات نعمت ہے۔ جب ملک کا بہتر انتظام ہونے لگے اور جبار و قہار طاقتیں اس کے سامنے جھک جائیں، شہروں کے سلاطین اس کے مطیع و فرمانبردار ہوجائیں تو نعمت مکمل ہوجاتی ہے۔ تمام شہروں کے باشندے سکون و اطمینان کی زندگی بسر کرنے لگتے ہیں۔

وہ خلیفہ کی ضرورت پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ ان کی رائے میں مسلمانوں کی جماعت کے لیے ایک خلیفہ کا ہونا بے حد ضروری ہے کیوں کہ اجتماعی زندگی کے مصالح خلیفہ کے بغیر پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچتے۔ یہ مصالح بے شمار ہیں لیکن ان کی بڑی بڑی قسمیں دو ہیں۔ ان میں سے ایک وہ جن کا مرجع اور مآل سیاستِ مدنیہ ہے۔ مثلاً دشمنوں کے جارحانہ حملوں کی روک تھام، ان کے لشکروں کو مغلوب کرنا، مظلوموں کی دادرسی اور ظالموں کے ظلم سے ان کو بچانا اور مقدمات کا عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا وغیرہ۔ دوسری قسم کے مصالح وہ ہیں جن کا تعلق شریعتِ غرا سے ہے جن کو شاہ صاحب مصالحِ ملّیہ کا نام دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دینِ حق کا غلبہ اور اعلائے کلمۃ الحق خلیفہ کی عدم موجودگی میں متصور نہیں ہوسکتا۔ جو ایسے لوگوں کو سزا دے جو ملّت کی حدود سے تجاوز کرتے ہیں یا ایسے افعال کے مرتکب ہوتے ہیں جن کو ملّتِ

بیضانے صریحاً حرام اور ممنوع قرار دیا ہے یا جو شرعی فرائض کے تارک ہیں۔

خلیفہ کے اوصاف

شاہ صاحب خلیفہ کے اوصاف تقریباً وہی بیان کرتے ہیں جو ماوردی نے سات سو سال پہلے بتلائے تھے۔ ان کے نزدیک بھی خلیفہ کا عاقل، بالغ اور آزاد ہونا ضروری ہے۔ وہ اپنے پیش رو کی طرح عورتوں پر اس اعلیٰ عہدے کا دروازہ بند کر دیتے ہیں اور اس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے دیتے ہیں کہ "جس قوم نے اختیاراتِ حکومت ایک عورت کے سپرد کر دیے ہیں وہ کبھی فلاح نہیں پائے گی"۔ ان کے علاوہ شاہ صاحب کے نزدیک خلیفہ کا بہادر اور صائب الرائے ہونا بھی ضروری ہے۔ وہ شنوائی، بینائی اور نطق کی نعمتوں سے خلیفہ کو محروم دیکھنا نہیں چاہتے۔ عمدہ شہرت کا مالک ہونا بھی ان کے نزدیک خلافت کے لیے ایک شرط ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ لوگوں کو عام طور پر معلوم ہو کہ خلیفہ سیاسی اختیارات کو عمل میں لانے کے سلسلے میں حق کی پیروی کو تمام چیزوں پر مقدم سمجھتا ہے اور کبھی باطل کی طرف نہیں جھکتا۔ ان کے علاوہ خلیفہ کافی مال و دولت اور لشکر و سپاہ کا مالک ہو۔ جدال و قتال، مصالحت و مسالمت کے موقعوں سے خوب اچھی طرح واقف ہو۔ مصالحِ ملیہ کی انجام دہی میں مزید تین شرطیں درکار ہیں۔ اوّل اسلام، دوم علم اور سوم عدالت۔

ابتدا ہی سے یہ مسئلہ موضوعِ بحث بنا رہا کہ خلیفہ کا قریشی النسب ہونا ضروری ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں اسلامی مفکرین مختلف الخیال ہیں حتیٰ کہ ابتداءً صحابہ بھی کسی ایک رائے پر متفق نہ تھے۔ شاہ صاحب نے اس موضوع پر بھی جامعیت اور تطبیق کا مظاہرہ کیا اور ایسا فیصلہ دیا جسے متضاد خیال رکھنے والے فرقوں نے بھی خندہ پیشانی کے ساتھ تسلیم کر لیا۔ آپ فرماتے ہیں کہ خلیفہ میں ایسی ذاتی وجاہت اور خاندانی شرافت ہونی چاہیے جسے لوگ جانتے ہوں اور تسلیم بھی کرتے ہوں اور کسی کو اس کی اطاعت کرنے اور اس کا حکم ماننے میں عار محسوس نہ ہو۔ خلیفہ کے جملہ اوصاف کا ایک شخص میں مجتمع ہو جانا عام بات نہیں۔ ایسی ہستی شاذ و نادر ہی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اب اگر انتخابِ خلیفہ کا دائرہ کسی ایک خاندان یا قبیلے تک محدود کر دیا جائے تو بسا اوقات اس سے مشکلات پیدا ہوں گی۔ بہت ممکن ہے کہ اس مخصوص خاندان میں ان صفات کا کوئی بھی شخص موجود نہ ہو لیکن دوسرے قبائل اور دوسرے خاندانوں میں ایسا شخص مل سکتا ہو تو شاہ صاحب سوال کرتے ہیں کہ کیا ایسی صورت میں

مسندِ خلافت پر کوئی بھی متمکن نہ ہوگا اور یہ مسند خالی پڑی رہے گی؟ شاہ ولی اللہ مسندِ خلافت کو قریش تک تو کیا وہ اہلِ عرب تک میں محدود کرنے کے حامی نہیں ہیں۔ وہ فرماتے ہیں "جس طرح ہم قریش میں کسی خاندان کا امتیاز نہیں مانتے، اسی طرح ہم اسلامی ملت میں عربوں کی انفرادیت کے قائل نہیں۔ ان کی قومی برتری یا شخصی بالادستی کو بالکل تسلیم نہیں کرتے۔" حتیٰ کہ ان کو امیر معاویہؓ کی فتوحات اور سلطان محمود کی کشور کشائیوں میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔

خلیفہ کی ان صفات کی اہمیت کا اظہار کرتے ہوئے شاہ صاحب رقم طراز ہیں "ان شرائط کے بغیر کسی کو بھی خلافتِ کبریٰ یا بالفاظِ دیگر حکمرانی اور فرماں روائی کا حق حاصل نہیں ہے جس قوم نے بھی ان شرائط کو نظر انداز کیا اس کو آخر پچھتانا پڑا اور وہ باتیں دیکھنے میں آئیں جن کو وہ ہرگز پسند نہیں کرتے تھے لیکن اپنے پاؤں پر آپ کلہاڑی مارنے کے بعد اس کے لیے اس کے سوا چارہ کار ہی کیا تھا کہ زہر کا تلخ گھونٹ پی کر خاموش رہے۔"

فرائض

شاہ صاحب خلفا کے فرائض پر بھی سیر حاصل تبصرہ فرماتے ہیں۔ ان کے نزدیک خلیفہ کے فرائض حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ شرعی حدود کا قیام۔

۲۔ احکامِ شرعیہ کا اجرا اور تنفیذ۔

۳۔ جنگ کرنے سے پہلے یہ غور کرنا بھی خلیفہ کا فرض ہے کہ اس جنگ کا مقصد کیا ہے اور کس کارروائی سے یہ مقصد پورا ہو سکتا ہے۔ کس وقت صلح کر لینی مناسب ہے اور کن حالات میں جنگ جاری رکھنا سود مند ہے۔

۴۔ خلیفہ کا یہ فرض بھی ہے کہ وہ اس بات کا خیال رکھے کہ کسی چھوٹے مقصد کے لیے بڑا مقصد تو نہیں فوت ہو رہا ہے۔ وہ مثال کے طور پر بھاری ٹیکس عائد کرنے سے جو معمولی فائدے حاصل ہوتے ہیں ان پر مصالحِ اُمّت کو قربان کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔

۵۔ خلیفہ کا یہ اہم فریضہ ہے کہ وہ لوگوں کو مانوس کرے۔ ہر ایک کی حیثیت پہچانے۔ سردارانِ قوم اور عقلا کی قدر افزائی کرے اور انھیں ترغیب و ترہیب کے ذریعے دشمنوں کے مقابلے پر آمادہ کرے۔

انتخاب

شاہ ولی اللہ اپنی مشہور کتاب فیوض الحرمین میں حکومت کو خلافتِ ظاہرہ کا نام دیتے ہیں اور حکومت پیدا کرنے والی جماعت کو خلافتِ باطنہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ گویا گورنمنٹ ان کے نزدیک خلافتِ ظاہرہ ہے اور پولیٹیکل پارٹی جو ارکانِ حکومت کو چنتی ہے وہ خلافتِ باطنہ ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک خلیفہ کے انتخاب کی چار صورتیں ہیں:

۱۔ قوم کے اربابِ حل وعقد (جن میں امرا، علما اور فوجی افسر شامل ہیں، بشرطیکہ ان کی اسلام اور مسلمانوں کے لیے خیر خواہی مسلّم ہو، متفقہ طور پر کسی کو خلافت کے لیے چُن لیں اور اس کی بیعت کرلیں۔ اس کی مثال حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب ہے۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مسلمانوں کا سابقہ خلیفہ اس دارِ فانی سے رخصت ہوتے وقت کسی کو خلیفہ مقرر کرنے کی وصیت کرے۔ اس کی مثال حضرت عمرؓ کی نامزدگی ہے۔

۳۔ انتخاب کا ایک طریقہ شوریٰ ہے کہ چند سربرآوردہ اشخاص اربابِ حل وعقد سے (جن کی تفصیل ۱ کے تحت بیان کی گئی ہے) مشورہ کرکے کسی کو خلافت کے لیے نامزد کردیں۔ اس قبیل کی خلافت حضرت عثمانؓ کی تھی۔ علوی انتخاب کو بھی شاہ صاحب اسی نوعیت کا سمجھتے ہیں۔

۴۔ کوئی ایسا شخص جو شروطِ خلافت کا جامع ہو اپنی قوتِ بازو سے مسلمانوں پر تسلّط جمالے۔ اس کی مثال اگرچہ شاہ صاحب نے نہیں دی صرف یہ لکھ کر آگے بڑھ گئے ہیں کہ "خلافتِ نبوّت کے بعد تاریخ میں اس کی مثالیں جستہ جستہ ملتی ہیں"۔ غالباً ان کے ذہن میں امیر معاویہؓ کی خلافت تھی۔ یہ نظریہ فارابی کے "مدینۃ التغلب" سے بہت مماثلت رکھتا ہے لیکن شاہ ولی اللہ، فارابی کی طرح ہر طاقتور کو کمزوروں پر غلبہ حاصل کرنے کی کھلی چھٹی نہیں دینا چاہتے البتہ وہ مستحقِ خلافت اور شرائطِ خلافت کے حامل افراد کو اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ زمامِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے لیں تاکہ امت کا اتحاد خطرے میں نہ پڑ جائے۔

خلیفہ کی اطاعت

شاہ ولی اللہ اس امر میں ابنِ خلدون سے متفق ہیں کہ خلیفہ نائب الرسول ہوتا ہے اور اس کی حیثیت خلیفۃ اللہ کی نہیں ہوتی۔ وہ فرماتے ہیں کہ امام المسلمین یا خلیفۃ المسلمین، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا نائب ہوتا ہے۔ وہ آپؐ کے احکام کے اجرا اور تنفیذ کا ذریعہ ہے۔ اس لیے خلیفہ کی اطاعت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت ہے اور اس کی نافرمانی آپؐ کی نافرمانی کے مترادف ہے۔ اس سلسلے میں وہ متعدد احادیث پیش کرتے ہیں مثلاً یہ کہ "جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے گویا میری نافرمانی کی"

وہ احادیث کی روشنی میں صرف ایک ہی صورت بتلاتے ہیں جب کہ امیر کی نافرمانی جائز بلکہ واجب ہو جاتی ہے وہ یہ کہ خلیفہ، اللہ تعالیٰ کے احکام کے خلاف حکم دے۔ اس وقت عامۃ المسلمین پر فرض ہو جاتا ہے کہ وہ خلیفہ کے احکامات کو پس پشت ڈال دیں۔

شاہ صاحب کا خیال ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص مسندِ خلافت پر متمکن ہو جائے جس میں شرائطِ خلافت معدوم ہوں تو اس وقت بھی اس کی اطاعت سے روگردانی نہیں کرنی چاہیے کیوں کہ اس کو خلافت سے برطرف کرنے کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ جنگ وجدال ہے۔ ایسی صورت میں امتِ مسلمہ کو بڑی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے مصالح پر مفاسد غالب آجائیں گے لیکن جب وہ خلیفہ دینی عقائد میں سے کسی عقیدہ کا انکار کر کے کفر کا مرتکب ہو تو اس وقت البتہ اس کے خلاف علمِ بغاوت بلند کرنا جائز ہے بلکہ ایسی حالت میں مسلمانوں پر فرض ہو جاتا ہے کہ ایسے شخص کو مسندِ خلافت سے اُتار دیں کیوں کہ اس وقت وہ مصلحت کلیتہً مفقود ہو جاتی ہے جس کے حصول کے لیے خلیفہ کا تقرر عمل میں آتا ہے اور چونکہ اس کو خلیفہ رہنے دینا سراسر فسادِ دین کا باعث ہوگا اس لیے اس کے خلاف جنگ، جہاد فی سبیل اللہ ہے۔

غلامی

شاہ صاحب کے سیاسی افکار کے سلسلے میں غلامی کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ آپ نے حجۃ اللہ البالغہ میں غلامی پر ایک فصل باندھی ہے جس میں غلامی کو قانونِ فطرت کے عین مطابق قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ "سب انسانوں کو ایک ہی طبیعت پر پیدا نہیں کیا گیا۔ ان میں بعض بالطبع سیادت پسند اور آقا بننے کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ یہ وہ اشخاص ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت کی بنا پر مال دار پیدا کیا ہے اور انھیں دولت وثروت بخشی ہے۔ ساتھ ہی ان کو فہم وفراست اور سیاست کا وافر حصّہ ملا ہے۔ برخلاف اس کے بعض اشخاص بالطبع پھوہڑ، غبی اور بے ہنر ہوتے ہیں۔ چوپایوں کی طرح جدھر چاہو ہانکو اور جو حکم چاہو ان سے منوالو۔ ان کی پیدائش کا مقصد ہی گویا غلامی کی زندگی بسر کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ بہتر طریقہ پر زندگی بسر کرنے کے لیے دونوں قسم کے اشخاص ایک دوسرے کے

محتاج ہیں۔ ہر ایک کی راحت دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ان کے درمیان آقا اور غلام کا رشتہ ہو لیکن یہ بغیر اس کے ممکن نہیں کہ ان کا باہمی تعلق دوامی اور پائیدار نوعیت کا ہو۔ جب اقوام و قبائل کی آپس میں لڑائیاں ہوتی ہیں تو مغلوب فریق کے بعض لوگ اسیر جنگ کی حیثیت سے غالب فریق کے قبضے میں آجاتے ہیں۔ ان کو بھی غلام بناتے میں مالک اور مملوک دونوں کا فائدہ ہے۔"

شاہ صاحب غلامی میں معاشرہ کی فلاح و بہبود کو پنہاں دیکھتے ہیں۔ ممکن ہے کہ عصر جدید کے لوگ اس تصور کو پڑھ کر ناک بھوں چڑھائیں لیکن انھیں معلوم ہونا چاہیے کہ شاہ صاحب غلام و آقا کے حقوق میں بہت حد تک مساوات کے قائل ہیں حتیٰ کہ وہ غلاموں کو یہ حق دینا چاہتے کہ مناسب معاوضہ ادا کرکے یا بغیر معاوضہ بھی اگر وہ چاہیں تو آزاد ہو جائیں۔ البتہ یہ امر قابلِ غور ہے کہ اُن تمام اسیرانِ جنگ میں جن کی اکثریت غلام بنائی جاتی ہے صرف مغلوب ہو جانے سے ان کی غباوت، پھوہڑپن، اور بے ہنری کا یقین کر لینا کہاں تک درست ہے اور یہ سمجھ لینا کہاں تک حقیقت پر مبنی ہے کہ غالب قومیں لازمی طور پر سیادت اور دولت و ثروت سے مالامال ہوتی ہیں۔ عقل و فہم کی اجارہ داری ان کو حاصل ہوتی ہے۔ شاید شاہ صاحب کی نظر منگولوں کی طرف مبذول نہیں ہوئی اور ان کا ذہن دہلی کے حملہ آوروں بالخصوص روہیلوں سے متاثر معلوم ہوتا ہے۔

باب یازدہم

سر سیّد احمد خان

اورنگ زیب عالمگیر کی وفات کے ساتھ ہی سلطنتِ مغلیہ مصائب و آلام کا شکار ہوگئی ۔ ملکی اور غیر ملکی طاقتیں اسے صفحۂ ہستی سے مٹانے کے لیے سرگرمِ عمل نظر آنے لگیں۔ پچاس برس ہی کا عرصہ گزرا تھا کہ پلاسی کی جنگ نے ہندی مسلمانوں کی قسمت کا فیصلہ کردیا اور وہ طوقِ غلامی کے مستحق قرار دیے گئے ۔ تاجروں کو تاجداری کا شرف حاصل ہوگیا۔ یہ کالے کوسوں سے آئی ہوئی تجارت پیشہ قوم سرزمینِ بنگال سے آگے بڑھی اور پچاس سال کے اندر ہی اُس نے دہلی پر بھی قبضہ جمالیا۔ دوسری طرف شمالی ہند میں سکھوں نے اٹھارہویں صدی کے آخر میں دو سال کے اندر پنجاب میں اپنے قدم جمالیے۔ سندھ، کشمیر اور سرحدی علاقے بھی ان کی ہوسِ ملک گیری اور ستم رانی کا شکار ہوگئے۔ مغل شہنشاہ کی سلطنت سکڑتے سکڑتے لال قلعہ کی چار دیواری کے اندر محدود ہوکر رہ گئی۔ اس کی حیثیت ایک وظیفہ خوار سے زیادہ نہ رہی۔ ان سیاسی حالات کا اثر مسلمانوں پر شدید تھا ۔ وہ اقتصادی اور مذہبی اعتبار سے پستی کے بدترین درجے پر جاپہنچے ۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی اولاد نے حالات کا رُخ موڑنے کی انتہائی کوشش کی۔ بالآخر بالاکوٹ کی سرزمین کو لالہ زار بناکر مجاہدین نے جامِ شہادت نوش کیا۔ ان شہدا کا خون اکارت نہیں گیا ۔ اس کے ذریعے مسلمانانِ ہند میں جذبۂ جہاد پیدا ہوگیا اور ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی صورت میں اس جذبہ کا عملی ظہور ہوا ۔ یارانِ وطن کی عیاری نے اس جنگ کو کامیابی کا منہ دیکھنے نہ دیا۔ تمام ذمہ داری مسلمانوں کے سر تھوپ دی گئی۔ دوسرے تو دامن جھاڑ کر اس سے الگ ہوگئے۔ سینکڑوں مسلمان خاندان موت کے گھاٹ اتار دیے گئے ۔ اس زمانے میں مسلمان ہونا ہی سب سے بڑا جرم تھا۔ برائے نام مغل حکومت کا بھی خاتمہ کردیا گیا۔ مسلمانوں کی خوش حالی اقتدار اور جاگیردارانہ نظام سے وابستہ تھی، جائدادوں اور جاگیروں کے چھن جانے اور اقتدار ہاتھ سے نکل جانے کے باعث وہ اقتصادی بدحالی کا شکار بھی

ہو گئے۔ واضح وعدوں کے باوجود انگریزی کو فارسی کی جگہ دے دی گئی۔ سرکاری ملازمت کے لیے انگریزی دانی شرطِ اوّلین قرار پائی۔ مسلمان جو صدیوں سے حکومت کرتے چلے آرہے تھے انگریزی پڑھ کر ذہنی طور پر غلام بننے کے لیے آمادہ نہ تھے۔ دوسری طرف برادرانِ وطن نے نئی حکومت کے ساتھ بڑا تعاون کیا اور وہ اس کی انتظامی مشینری کے کل پرزے بن گئے۔ دفاتر میں دو چار مسلمان نظر آتے بھی تو وہ صرف چپڑاسی ہوتے۔ یہ تو سب کچھ تھا ہی انگریزی اقتدار کے ساتھ ساتھ عیسائی مشنریوں نے بھی اپنی تبلیغ و اشاعت کی رفتار تیز تر کر دی۔ انھوں نے اسلام کو بدنام کرنے کی غرض سے اسلام اور پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم پر طرح طرح کے بہتان باندھے۔ صحابۂ کرام کی شان میں بھی گستاخیاں کیں۔ جن سے ان کا مقصد اہلِ ہند کو اسلام سے متنفر بنانا اور دُنیا کی نظروں میں اس مقدس مذہب کو ذلیل و خوار کرنا تھا۔ علما جو قدیم علوم کے ماہر تھے ان جدید نسلوں کا خاطر خواہ جواب نہ دے سکے۔

ان حالات میں ایسے شخص کی ضرورت تھی جو "بستیز" سے زیادہ "بساز" پر ایمان رکھتا ہو۔ کیونکہ بالاکوٹ اور ۱۸۵۷ء کے تلخ واقعات نے یہ ثابت کر دیا تھا کہ نئے حاکموں کے ساتھ مل جل کر رہنے کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں لیکن مشکل یہ تھی کہ نئے حکمران مسلمانوں سے انتہائی بدظن تھے۔ "غدر" کی ذمہ داری بھی ان پر عائد کی جاتی تھی اور پھر مسلمانوں کے عدم تعاون کے رویے نے ان کی بدگمانی میں اضافہ کر دیا تھا۔ عیسائی مبلغین کا طرزِ عمل دوسری طرف مسلمانوں کو یہ باور کرنے پر مجبور کر رہا تھا کہ انھیں عزت و اقتدار سے تو ہاتھ دھونا پڑا ہی ہے ان کا مذہب بھی ان انگریزوں سے محفوظ نہیں رہے گا۔ اس بدگمانی کو دور کرنے کے ساتھ ساتھ اسلام کی ساکھ دوبارہ قائم کرنے کی سخت ضرورت تھی۔ قدرت نے ان کاموں کی انجام دہی کے لیے سر سید احمد خان کو منتخب کیا جنھوں نے اس سلسلے میں محیر العقول کامیابی حاصل کی۔

حالاتِ زندگی

سیّد احمد ۱۸۱۷ء میں دہلی کے ایک ممتاز خاندان میں پیدا ہوئے ان کا سلسلۂ نسب ۳۳ واسطوں سے حضرت حسینؓ تک پہنچ جاتا ہے۔ ددھیالی اور ننھیالی خاندان کے افراد حکومت کے بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے۔ دادا محتسب اور قاضیٔ لشکر تھے۔ ہزاری منصب رکھتے تھے۔ مغلوں کی طرف سے انھیں بڑے بڑے خطابات سے سرفراز کیا گیا تھا۔ نانا انگریزوں اور مغلوں کے دربار میں اعلیٰ عہدے رکھتے تھے اور اکبر ثانی کے وزیرِ اعظم بھی رہے۔ سیّد صاحب کے والد میر محمد تقی گوشہ

نشین بزرگ تھے۔ اس لیے تعلیم والدہ کے زیرِ سایہ حاصل کی۔ اس طرح سید احمد کو انتظام و تدبّر کے ساتھ ساتھ علم و فضل اور زہد و تقویٰ بھی ورثے میں ملے تھے۔ پھر ننھیالی خاندان شاہ ولی اللہ کے بیٹے شاہ عبد العزیز کا حلقہ بگوش تھا اور والد مظہر جانِ جاناں کے جانشین شاہ غلام علی کے معتقد تھے۔ ان کا نام احمد بھی شاہ صاحب کا تجویز کردہ تھا۔ اس طرح دلّی کے دونوں مذہبی مراکز سے سر سید قریبی تعلق رکھتے تھے۔

سید احمد کی تعلیم کی ابتدا قرآن مجید سے ہوئی۔ فارسی کتب کے مطالعے سے فارغ ہو کر انھوں نے عربی کتابیں پڑھیں۔ مروجہ علوم میں ریاضی اور طب میں بھی دست گاہ حاصل کی حصولِ علم کا سلسلہ دورانِ ملازمت بھی جاری رہا۔ بائیس سال کی عمر میں کمپنی کی ملازمت اختیار کر لی۔ اس سلسلے میں وہ صوبہ جاتِ متحدہ کے مختلف ضلعوں میں رہے۔ ۱۸۵۷ء کے خون ریز واقعات کے زمانے میں وہ بجنور میں تھے۔ انھوں نے باغیوں میں محصور انگریزوں کی جان بچائی۔ بجنور کے ہندو اور مسلمانوں نے فسادات کے دوران سید احمد کو اپنے ضلع کا ناظم مقرر کیا۔ ساٹھ سال کی عمر میں پنشن لے کر علی گڑھ آگئے۔ انھوں نے ملازمت کا آغاز ایک سر رشتہ دار کی حیثیت سے کیا تھا۔ وہ جلد ہی ترقی کر کے منصف بنا دیے گئے۔ وائسرائے کی اگزکٹو کونسل کے ممبر بھی رہے۔ پبلک سروس کمیشن میں بھی شامل تھے۔ کے۔ سی۔ ایس۔ آئی کا خطاب بھی حکومتِ برطانیہ کی طرف سے انھیں ملا تھا اور سر سید کے نام سے انھوں نے بڑی شہرت حاصل کی۔

سر سید نے بے شمار کارنامے انجام دیے۔ ان کی گراں مایہ تصانیف ان کے علمی و ادبی کارناموں پر گواہ ہیں۔ ملازمت کی پابندیوں کے باوجود آثار الصنادید جیسی کتاب بھی تصنیف کی۔ اردو زبان اور ادب کی بیش بہا خدمات انجام دیں۔ عملی کارناموں میں زیادہ اہم یہ ہیں: سائنٹیفک سوسائٹی کا قیام، تعلیمی اور اصلاحی مقصد کے لیے انگلستان کا سفر، مسلمانوں کی بیداری کی غرض سے تہذیب الاخلاق کا اجرا، اور ان سب سے بڑھ کر مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کے لیے کمیٹی کا قیام۔ جس نے پانچ سال کی تگ و دو کے بعد ایم۔ اے۔ او ہائی اسکول قائم کر دیا اور اس کے دو ہی سال کے بعد اس کو کالج تک پہنچا دیا۔ ان کی ایک اور خدمت محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کی تشکیل ہے جس کا مقصد ہندوستان کے دور دراز علاقوں کے مسلم باشندوں کی تعلیمی حالت کو درست کرنا تھا۔ سر سید کی خدمات صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھیں۔ انھوں نے کونسل کے ممبر کی حیثیت سے پورے ملک کے مفاد کے لیے بیش بہا خدمات انجام دیں۔

سر سید نے اسّی سال کی عمر میں ۲۸ مارچ ۱۸۹۸ء کو علی گڑھ میں وفات پائی۔

تصانیف

سرسیدنے اوائل عمر ہی میں تصنیف وتالیف کا آغاز کردیا تھا۔ شروع میں انھوں نے مختلف موضوعات پر چھوٹے چھوٹے رسالے لکھے۔ ان میں کچھ تو مذہبی امور سے متعلق ہیں اور دوسرے خالص علمی اور فنی ہیں۔ ان کی سب سے پہلی اور باقاعدہ کتاب آثار الصنادید ہے جس میں دہلی کی عمارات کا تفصیلی ذکر ہے اور ہم عصر مشاہیر کے حالات زندگی اور ان کے کارناموں سے بھی بحث کی گئی ہے۔ ان مشاہیر میں علما وصوفیا کے علاوہ ارباب علم وفن بھی شامل ہیں۔ "تاریخ بجنور" اور "تاریخ سرکشی بجنور" بھی سید کے تصنیف کردہ رسالے ہیں۔ سرسید کی سیاسی تصانیف میں اہم ترین تصنیف "رسالہ بغاوت ہند" ہے جو سیاسیات پر اردو میں سب سے پہلی کتاب ہے۔ اس کتاب میں ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے اسباب سے بحث کی گئی ہے لیکن ضمناً سرسید کے سیاسی افکار پر بھی کماحقہٗ روشنی پڑتی ہے

سرسید کی مذہبی تصانیف میں بھی جابجا ان کے سیاسی نظریات ملتے ہیں۔ مذہبی کتابوں کے لکھنے کا مقصد یہ تھا کہ وقت کے تقاضوں کے پیش نظر اسلام کی نئے زاویوں سے توجیہہ وتفسیر کی جائے اور بدلے ہوئے حالات میں مذہبی فکر کی تشکیل عمل میں لائی جائے۔ ان کتب میں "تفسیر احمدی" جو تکمیل تک تک تو نہ پہنچ سکی بڑی اہم ہے جس میں سیاسی، تعلیمی، اخلاقی اور معاشرتی افکار پیش کیے گئے ہیں۔ قرآن کریم کے علاوہ اُنھوں نے بائیبل کی تفسیر بھی لکھی ہے جس کا نام "تبیین الکلام" ہے۔ اس کتاب میں تمام تر کوشش اس بات پر صرف کی گئی ہے کہ بائیبل اور قرآنی احکامات میں مطابقت کی راہ تلاش کی جائے۔ مذہبی تصانیف میں "خطبات احمدیہ" بھی ہے جس کا بالواسطہ تعلق سیاسیات سے ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر سرولیم میور نے نازیبا اعتراضات کیے تھے۔ قیام لندن کے دوران اُنھوں نے ان اعتراضات کے جواب میں خطبات لکھے جن میں بدلائل یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اعتراضات نہایت لغو اور بیہودہ ہیں اور مذہبی تعصب پر مبنی ہیں۔ جہاد اور غلامی خصوصیت کے ساتھ زیر بحث آئے ہیں اور اس سلسلے میں صحیح اسلامی احکامات کی طرف رہنمائی کی گئی ہے۔

اسلوب بیان اور طرز استدلال

سرسید کی اہم ترین خدمت یہ ہے کہ اُنھوں نے اردو نثر کو مسجع اور مقفیٰ طرز تحریر سے پاک کیا۔ قدما کی طرح اپنے خیالات کو محض الفاظ کے ذریعے چھپانے کی کوشش نہیں کی۔ دوراز کار تشبیہات اور بے محل قوافی

کے ذریعے سرسید نے عبارت آرائی سے کام نہیں لیا۔ ان کی نثر کو تصنّع سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔
ان کی طرز کو جو شرف قبولیت حاصل ہوا اس کی وجہ غالباً ان کا خلوص تھا جو انھیں اپنے مفید اور کارآمد خیالات
کو سیدھے سادے الفاظ میں قوم تک پہنچانے پر آمادہ کرتا رہا اور چونکہ اپنے خیالات کی بنا ٹھوس دلائل
پر رکھتے ہیں اس لیے ان کی تحریر عقل کو متاثر کرتی ہے اور دیرپا اثر دماغ پر چھوڑتی ہے۔ اس میں جذباتیت
اور خطیبانہ جوش و خروش نہیں پایا جاتا۔ اس میں حرارت کے مقابلے میں روشنی زیادہ محسوس ہوتی ہے۔

سادگی اور بے ساختگی کے علاوہ سرسید کی تحریر کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ قواعد کے بندھے ٹکے اصولوں
کی پابندی نہیں کرتے۔ وہ صحتِ کلام پر بے ساختگی کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرز نے ان باتوں میں بلا کی
تاثیر پیدا کر دی ہے۔

سرسید بڑی جامع اور ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے اور مذہب، سیاست، تعلیم، اخلاق،
معاشرت غرضیکہ ہر میدان، عدالتوں کے فیصلوں اور جلسوں کی روئیدادوں سے لے کر اعلیٰ علمی، فنی
اور اخلاقی مضامین تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کے باوجود ہر تحریر میں موقع کی مناسبت کو ہاتھ سے
جانے نہیں دیا۔ اس سلسلے میں مولانا حالی کے الفاظ نقل کرنا زیادہ مناسب ہوگا:

"اگر علمی اور تاریخی مضامین میں دریا کے بہاؤ کی سی روانی ہے تو مذہبی اور پولیٹیکل تحریروں میں چڑھاؤ
کی تیراکی کا سا زور ہے۔ اعتراضات کے جواب میں متانت اور سنجیدگی ہے تو بے دلیل دعووں کے مقابلے
میں ظرافت اور خوش طبعی نصیحت نشتر سے زیادہ دل تراش ہے اور مرہم سے زیادہ تسکین بخش ہے۔
غصہ مہربانی سے زیادہ پُر لطف ہے اور نفرین، آفرین سے خوش آئند۔ وہی ایک قلم ہے جو اخلاق کے
بیان میں ایک مورلسٹ کے ہاتھ میں معلوم ہوتا ہے تو عدالت کے فیصلوں میں ایک کہنہ مشق جج کے
ہاتھ میں اور سالانہ رپورٹوں اور جلسوں کی روئدادوں میں ایک تجربہ کار سیکرٹری کے ہاتھ میں۔"

مختصراً یہ کہ سرسید کے اسلوب بیان میں سادگی، بے تکلفی، دل کشی اور تنوع ہر پڑھنے
والے کے دل کو مسحور کر لیتے ہیں اور ان تمام خصوصیات کا کسی ایک مصنف میں جمع ہونا دشوار ہے۔

سرسید کے طرزِ استدلال کے متعلق ایک مرتبہ پھر مولانا حالی کے الفاظ کو دہرانا مناسب ہوگا
جن میں ان کے دلائل کی پختگی کو نہایت عمدگی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

"سرسید کی بعض پولیٹیکل اور اکثر مذہبی تحریریں ایسی ہیں جن میں انھوں نے جماعتِ کثیر

یا جمہور اہلِ اسلام سے اختلاف کیا ہے۔ باوجود اس کے کہ ان کو اپنے دعوے کے اثبات میں خلافِ توقع اکثر ایسی کامیابی ہوئی ہے جیسی کہ مسلّم الثبوت رائے کی تائید کرنے والے کو ہونی چاہیے۔ اسبابِ بغاوت میں اُنھوں نے جو کچھ لکھا وہ تمام اینگلو انڈینز بلکہ شاید تمام انگلش نیشن کی رائے کے برخلاف تھا۔ اور اسی لیے اس کا مارشل لا کے دور دورہ میں شائع کرنا خطرناک خیال کیا جاتا تھا۔ باوجود اس کے جس دھڑلے سے اس کا بہت بڑا حصہ منوایا گیا اور جو کام اس نے اعیانِ سلطنت کے غیظ و غضب کی آگ بجھانے میں کیا اور جو عمدہ نتائج اس پر مترتب ہوئے اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ کس قدر مدلّل اور موجہ لکھا گیا تھا اور اس میں کیسے صحیح اصول پر استدلال کیا گیا تھا۔ اسی طرح ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب کا ریویو ایک ایسے خیال کی غلطی ثابت کرنے کے لیے لکھا گیا تھا جو عموماً مدبّرانِ سلطنت کے دل میں جما ہوا تھا اور جس کو ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب نے اور بھی پختہ کر دیا تھا لیکن اس کے ریویو کے شائع ہونے سے، جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا اس خیال کی غلطی علی العموم سب پر ظاہر ہو گئی جس وقت سر سیّد نے غلامی کے مسئلہ پر جمہور اہلِ اسلام کے برخلاف رسالہ لکھنے کا ارادہ کیا تو مولوی سیّد مہدی علی خان نے ان سے کہا کہ تم اس باب میں ایک حرف بھی اپنے دعوے کے ثبوت میں ایسا نہیں لکھ سکتے جو اصولِ اسلام کے موافق صحیح ہو لیکن جب اُنھوں نے سر سیّد کا ابطالِ غلامی کا مضمون تہذیب الاخلاق میں اوّل سے آخر تک پڑھا تو ان کو ماننا پڑا کہ اسلام نے فی الواقع ہمیشہ کے لیے غلامی کا استیصال کر دیا ہے۔"

سیّد صاحب مذہبی علوم سے مکمل واقفیت بلکہ اس کا گہرا مطالعہ رکھنے کے باعث اپنے افکار کی وضاحت میں بالعموم قرآن وحدیث سے ثبوت دیتے ہیں۔ اگرچہ ان کی تفسیرِ آیات کے سلسلے میں جمہور علما نے شدید اختلاف کیا ہے لیکن جو لوگ کسی خاص گروہ سے غیر متعلق ہو کر اور اپنے ذہن کو تعصب اور جانب داری سے محفوظ رکھ کر سید صاحب کی بیان کردہ تفسیر کا مطالعہ کرتے ہیں، اُنھیں ان کی رائے کی صحت کا اقرار کرنا ہی پڑتا ہے۔ مثلاً ان کا دعویٰ ہے کہ غلامی از روئے اسلام ممنوع ہے۔ وہ اپنے دعوے کی دلیل میں قرآن مجید کی یہ آیت پیش کرتے ہیں۔ فاذا لقیتم الذین کفروا فضرب الرقاب حتی اذا اثخنتموھم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء ۲۔ اس سے وہ ثبوت دیتے ہیں کہ آیندہ کسی کو غلام نہ بنایا جائے۔ اسی طرح ابطالِ غلامی کے لیے وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نقل کرتے ہیں کہ کلکم عبید اللہ وکل نساء کم اماء اللہ (تم سب خدا کے غلام اور تمھاری عورتیں خدا کی

کنیزیں ہیں) اس لیے اگر غلامی جائز سمجھی جائے تو خدائی خدائی میں دوسروں کی شرکت بھی لازم آتی ہے۔

سرسید پہلے مسلم مفکر ہیں جنھوں نے آسمانی کتابوں اور ربانیانِ مذہب کے اقوال سے بھی استدلال کیا ہے۔ مثلاً وہ حضرت عیسیٰ کے قول کے ذریعے فاتح اور مفتوح اقوام میں خبب و اخوت کے رشتے کی ضرورت کو واضح کرتے ہیں "جو کچھ تم چاہتے ہو کہ لوگ تمھارے ساتھ کریں ویسا ہی تم بھی ان سے ساتھ کرو۔"

اس کے علاوہ اپنے نظریات کے اثبات میں تاریخی شواہد سے بھی مدد لیتے ہیں جن میں قدیم اور دورِ حاضر دونوں واقعات ہوتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ فوج پر مکمل قابو رکھنے کے لیے مختلف قوموں کی جدا گانہ افواج تیار کرنی چاہئیں۔ چنانچہ نادر کی مثال دیتے ہیں کہ وہ ایرانی اور افغانی دو فوجیں رکھتا تھا اور سرکشی کی صورت میں ایک کے خلاف دوسرے سے مدد لی جاتی تھی۔ سرسید نہ صرف مسلمانوں کی تاریخ بلکہ غیر مسلم اور غیر ایشیائی اقوام کی تاریخوں کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔

سرسید اگرچہ خود کو "نیم چڑھا وہابی" کہتے ہیں۔ تاہم وہ فقہا (جن کی تقلید کے وہ سخت مخالف ہیں) کے اقوال سے استدلال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ مثلاً وہ خطبے میں کسی بادشاہ کا نام لیے جانے کو ضروری نہیں سمجھتے تو ثبوت میں درمختار اور البحر الرائق کے مصنفین کی رائیں پیش کرتے ہیں۔

اپنے خیالات کو ذہن نشین کرانے نیز قاری پر ان کی صحت ثابت کرنے کے لیے وہ جا بجا ایسے اشعار بھی پیش کرتے ہیں جن کی حیثیت ضرب الامثال کی سی ہو گئی۔ ان میں سے اکثر اشعار سعدی شیرازی کے ہوتے ہیں۔ مثلاً سلطنت میں رعایا کی اہمیت سمجھانے کے لیے وہ سعدی کے اس مشہور شعر کا حوالہ دیتے ہیں کہ:

رعیت چوں بیخ است و سلطان درخت
درخت اے پسر باشد از بیخ سخت

وہ صرف فارسی اشعار ہی نہیں بلکہ عربی اشعار سے بھی استدلال کرتے ہیں، چنانچہ حکومت کے لیے تالیف رعایا کو ضروری بتلا کر کہتے ہیں کہ بے عزتی آدمی کے دل کو دکھاتی ہے اور اس کا ایسا گہرا زخم ہوتا ہے کہ کبھی نہیں بھرتا۔ پھر یہ شعر نقل کرتے ہیں:

جراحات السنان لها التیام
ولا یلتام ما جرح اللسان

سر سید نہایت موزوں مثالوں سے نہ صرف اپنے خیالات کی وضاحت کا کام لیتے ہیں بلکہ ان کی پیش کردہ مثالیں بڑے سے بڑے دلائل کی جگہ لے لیتی ہیں۔ مثلاً وہ انگریزوں اور ہندوستانی رعایا میں باہمی ربط کے فقدان کے شاکی ہیں۔ اس کی تمام تر ذمہ داری حاکم قوم پر رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"ہماری گورنمنٹ نے اپنے آپ کو آج تک ہندوستانیوں سے ایسا الگ اور ان میل رکھا ہے جیسے آگ اور سوکھی گھاس۔ ہماری گورنمنٹ اور ہندوستانی، پتھر کے دو ٹکڑے ہیں سفید اور کالے کہ الگ الگ پہچانے جاتے ہیں۔ اور پھر ان دونوں میں ایک فاصلہ ہے کہ دن بدن زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ حالانکہ ہماری گورنمنٹ کو ہندوستان کی رعایا کے ساتھ ایسا ہونا چاہیے جیسے ابری کا پتھر کہ باوجود دو رنگ کے ایک ہوتا ہے۔ سفید رنگ میں سیاہ خال بہت خوبصورت معلوم ہوتے ہیں اور سیاہی سفیدی عجیب بہار دکھلاتی ہے۔"

سیاسی نظریات

جس طرح بغداد پر ہلاکو کی تباہ کاریاں دور رس نتائج کی حامل ہیں جن کے اثرات افکار اور تصورات پر بھی پڑے۔ بعینہٖ ۱۸۵۷ء کے خونیں واقعات نے بھی طرزِ فکر بہت حد تک بدل کر رکھ دیا حقیقت پسندی نے عینیت پسندی کی جگہ لے لی۔ ہم جو فرق ماوردی اور ابنِ طقطقی میں محسوس کرتے ہیں بالکل اسی فرق کا احساس ہمیں شاہ ولی اللہ اور سر سید میں محسوس ہوتا ہے۔ سر سید کے سیاسی نظریات کا مطالعہ کرنے سے پہلے اس حقیقت کو ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ ان کے زمانے میں برائے نام مسلمانوں کی حکومت بھی باقی نہیں رہ گئی تھی اور نہ صرف ایک غیر مسلم قوم نے ان سے اقتدار چھین لیا تھا بلکہ رنگ، نسل اور وطنیت کے لحاظ سے حاکم و محکوم میں کوئی مناسبت نہ تھی۔ سر سید ان حقائق سے کسی طرح چشم پوشی نہ کر سکتے تھے۔ اس لیے ان کی تمام تر کوشش اس امر پر صرف ہوئی ہے کہ اسلامی سیاسی تصورات کو جدید نظریات کے ساتھ مسابقت دے دی جائے اور اسلامی قانونِ سیاست کو اس طرح پیش کیا جائے کہ اس میں اور یورپی طرزِ فکر میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔

انسان

سر سید خیال کو تمام جانداروں کے افعال و حرکات کا محرک بتلاتے ہیں۔ ان کے نزدیک تمام حیوانات بشمول انسان متحرک بالارادہ ہیں۔ ان کی ان حرکات کا مقصد جلبِ منفعت یا دفعِ ضرر

ہوتا ہے۔ اور یہ منفعت و مضرت مادی اور غیر مادی دونوں طرح کے ہوتے ہیں۔ انسان اور دیگر حیوانات کے خیال میں فرق صرف اس قدر ہے کہ انسانی خیالات غیر محدود ہوتے ہیں۔ اور دوسرے جانور ایک محدود قسم کے خیالات کے مالک ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ دونوں کے خیالات میں مندرجہ ذیل فرق ہے۔

۱۔ جانور انسان کے مقابلے میں تمام سامانِ آسائش میں سمو کر پیدا کیا گیا ہے۔ سرسید کہتے ہیں "تمام جانوروں کی خوراک اُن کی سعی اور تدبیر کے بغیر پیدا ہوتی ہے۔ سرد ملک کے لیے نہایت عمدہ پشمینہ کا لباس ان کے بدنوں پر پیدا کیا ہے۔ پرندوں کے لیے مینہ سے بچنے کے لیے بارانی کوٹ انہی کے بدنوں پر سیا ہے۔ گرم ملک کے جانوروں کے لیے اسی آب و ہوا کی مناسبت سے ان کا جامہ قطع کیا ہے۔ مگر انسان کے لیے کچھ نہیں کیا۔"

۲۔ حیوانات میں کارکردگی کا ملکہ فطرت کی طرف سے ودیعت ہوتا ہے۔ اُنھیں دُنیا میں کسی کام کو کرنے کا طریقہ سیکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ "شہد کی مکھی کو رَس چوسنے کے لیے عمدہ قسم کے ماخذوں کی شناخت کوئی نہیں بتاتا اور اپنے گھروں کو ایسی عمدہ تقسیم سے نکالنا جس میں ایک بڑا مہندس بھی حیران ہو جائے کوئی نہیں پڑھاتا۔ بیئے کو ایسا عمدہ اور محفوظ کاشانہ بنانا کوئی نہیں سکھاتا لیکن انسان کو بغیر سیکھے کچھ بھی نہیں آتا۔"

۳۔ غیر محدود خیالات کے نتیجے کے طور پر انسانی اعمال و افعال بھی غیر محدود ہیں اور برخلاف اس کے دیگر حیوانات کے محدود خیالات محدود افعال پیدا کر دیتے ہیں۔

اس طرح سرسید کی رائے میں قدرت نے حضرتِ انسان کے نحیف و نازک کندھوں پر گونا گوں ذمہ داریاں عائد کی ہیں۔ اور پھر ان ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے انسان کو خود سعی و کوشش کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے کیوں کہ دیگر حیوانات کے مقابلے میں اسے درماندہ پیدا کیا گیا ہے۔ اس لیے قدرت نے اس کمی کو پورا کرنے کے لیے اپنی مشکلات پر قابو پانے اور اپنے فرائض سے نمٹنے کے لیے انسان کو عقل عطا کی ہے۔ سرسید عقل کی تعریف اس طرح کرتے ہیں "انسان میں ایک ودیعتِ الٰہی جس کو عقلِ انسانی یا عقلِ کلّی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ہوتی ہے۔" اسی ودیعت کے ذریعے انسان اپنے مشاہدات اور تجربات کی مدد سے کلّی قواعد تیار کرتا ہے اور ان کلّی قواعد سے جزئیات حاصل کرتا ہے۔ سرسید کا خیال ہے کہ آفرینش کے وقت عقل کا زیور انسان کو پہنایا گیا تھا اور جب تک انسان انسان ہے

اس نعمت سے کبھی محروم نہیں ہوگا۔ اس طرح سرسید محض عقلیت کی بجائے تجرباتی عقل کے قائل ہیں۔ لیکن۔ لاک اور مل کے خیالات سے بہت حد تک اتفاق کرتے ہیں اور ہر قسم کا ذریعہ اسی عقل کو قرار دیتے ہیں۔ سرسید کے یہاں عقل کی اہمیت اس قدر ہے کہ وحی نبوت بھی اس سے بے نیاز نہیں ہوسکتی۔ اور عقل کی دست گیری کے بغیر کوئی روحانی کیفیت کارآمد ثابت نہیں ہوتی۔ اس طرح جو چیز عقل کی کسوٹی پر صحیح ثابت ہوگی اس کو سرسید اچھا کہتے ہیں۔ اور جو چیز اس معیار کے مطابق نہ اترے اس کے خراب ہونے کا وہ حکم لگاتے ہیں۔

سرسید کے نزدیک انسان مدنی الطبع واقع ہوا ہے۔ وہ خطبات میں تعدد ازدواج کے اظہار رائے کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ " انسان مدنی الطبع پیدا ہوا ہے اسی بات کو توریت میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ جب خدا تعالیٰ کو یہ خیال آیا کہ انسان کا اکیلا ہونا اس کے حق میں اچھا نہیں ہے تو اس نے اس کے واسطے ایک ساتھی پیدا کیا۔ وہ عورت ہے۔"

سیاست اور مذہب

سرسید مذہب کو تو عقل سے جدا نہیں دیکھنا چاہتے لیکن سیاست اور مذہب میں ان کے نزدیک کوئی رشتہ نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک مذہب سیاست کی راہ میں ایک زبردست روڑا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ دینی حکومتیں جو دینی اور دنیوی دونوں کاموں میں اپنے آپ کو ان احکام کی پابند اور مجبور سمجھتی ہیں جن کو انھوں نے مذہبی احکام تصور کر رکھا ہے۔ ایسی حکومتیں بالعموم غیر مہذب ہوتی ہیں۔ کیوں کہ وہ قدما کے جادہ سے سرمو تجاوز کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتیں۔ خواہ قدما کا رویہ مذہبی اعتبار سے غلط ہی کیوں نہ ہو۔ سرسید کہتے ہیں کہ ایسے لوگ نہایت تنگ نظر ہوتے ہیں اور معمولی جزئیات کے متعلق بھی مذہبی سند تلاش کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ چند دلچسپ مثالیں بھی دیتے ہیں۔ خود ان کی زبانی سُنیے: " برتیچ لوڈ بندوق کا استعمال جائز ہے یا نہیں۔ سپاہیوں کو تنگ و چست وردی پہننا درست ہے یا نہیں۔ جزیرۂ عرب میں ریل بنانا خلاف مذہب ہے یا نہیں۔ یہاں تک کہ ریل میں سوار ہونے کی نسبت بھی مذہبی اجازت کے خواہاں ہوتے ہیں۔" سرسید کی رائے میں " ایسا ملک اور ایسی قوم ہمیشہ تنزل کی حالت میں رہتی ہے۔ تہذیب و شائستگی کی ہوا بھی وہاں تک نہیں جاتی۔ کوئی مستحکم قانون اس کے ہاں نہیں ہوتا۔ کسی شخص کے حقوق محفوظ نہیں ہوتے۔ کوئی شخص مال

سے پورا پورا تمتع حاصل نہیں کر سکتا۔ نہ کبھی ملک میں امن ہوتا ہے۔ وہ ترکی کی مثال پیش کرکے اس سے آئے دن کے فسادات اور بدامنی کا ذکر کرتے ہیں اور تمام بدنظمی، لاقانونیت اور اقتصادی ابتری کی واحد وجہ اس غلط خیال کو بتلاتے ہیں "جس کے سبب دینی اور دُنیوی دونوں قسم کے کاموں کو مذہب نے شامل سمجھا ہے اور انتظام و علم و ترقی یا امورِ دنیا کو کم کے حلقے کو چھوڑ دیا ہے۔" ان کا دعویٰ ہے کہ ترکی ہی پر کیا جن حکومتوں نے مذہب اور سیاست کو توام سمجھ رکھا ہے ان کا بھی ترکی جیسا حال ہے لیکن جن مسلمان حکومتوں نے سیاست کو مذہب سے الگ رکھا ہے ان کی حالت بہتر ہو رہی ہے اور اسی مناسبت سے وہ ترقی کر رہی ہیں۔ اس سلسلے میں وہ مصر طیونس کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ سید خیر الدین وزیر طیونس کے بڑے مدّاح ہیں جن کا عقیدہ یہ تھا کہ امورِ دُنیوی سے احکامِ مذہبی کو کچھ تعلق نہیں۔ اسی طرح وہ خدیو مصر اسمٰعیل پاشا کی تعریف میں رطب اللسان ہیں جس نے لادینی طرزِ حکومت کی بنیاد رکھی۔

سرسید کے یہ خیالات ممکن ہے کہ ہمارے کانوں کو ناگوار معلوم ہوتے ہوں لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ انیسویں صدی میں اسلامی حکومتیں جاں بلب تھیں اور لادینی طرز کی حکومتوں نے ان کے لیے عرصۂ حیات تنگ کر دیا تھا۔ ملاؤں کو کاروبارِ حکومت میں بڑا دخل حاصل تھا جو اپنی قدامت پسندی کے باعث ہر قسم کی اصلاح کے شدید مخالف تھے حتیٰ کہ تابڑ توڑ شکستوں کے باوجود فوج کو جدید اسلحۂ جنگ سے مسلح کیے جانے کی مخالفت میں اُنھوں نے ایڑی چوٹی کا زور لگایا۔ ان کے اس رویّے نے تمام تعلیم یافتہ اور روشن دماغ افراد کو مذہب سے بیزار بنا کر رکھ دیا۔ اس لیے اگر سرسید مذہب کو سیاست سے الگ رکھنے کے خواہاں ہیں تو ہمیں غم و غصہ کے اظہار کی بجائے اس ماحول کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے جس میں یہ نظریات پیش کیے گئے تھے اور جن سے مجبور ہو کر کمال اتاترک کو لادینی قسم کی حکومت قائم کرنی پڑی تھی اور ادارۂ حکومت سے مذہب کو بے دخل کرنا پڑا تھا۔

خلافت

مذہب کو سیاست سے الگ رکھنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خلافت یا بین اقوامی اسلامی حکومت ایک لایعنی چیز بن کر رہ جائے۔ خلافت کے نظریے کے متعلق حالی نے سرسید کا ایک دلچسپ لطیفہ حیاتِ جاوید میں لکھا ہے کہ سرسید کا ایک آرٹیکل تہذیب الاخلاق میں اس موضوع پر شائع ہوا تھا کہ اجماع جیسا کہ اہلِ سنت سمجھتے ہیں حجتِ شرعی نہیں ہے۔ شیعوں میں سے ایک سید صاحب

جو بنارس میں ملازم تھے اس آرٹیکل کو پڑھ پڑھ کر خوش خوش ان سے ملنے آئے پہلے ان سے کبھی ملاقات نہیں ہوئی تھی۔ سر سید سے اس آرٹیکل کا ذکر کر کے کہنے لگے "کیوں صاحب جب آپ کے نزدیک اجماع حجت نہیں تو خلیفۂ اوّل کی خلافت کیوں کر ثابت ہوگی"؟ سر سید نے کہا "حضرت نہ ہوگی تو ان کی نہ ہوگی میرا کیا بگڑے گا۔" وہ یہ سُن کر اور بھی خوش ہوئے اور سمجھے کہ کچھ پانی مرتا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد کہنے لگے۔ "کیوں صاحب اس اختلاف کے وقت جب کہ کچھ لوگ خلیفہ اوّل کا خلیفہ ہونا چاہتے تھے اور کچھ جناب امیر کا۔ اگر آپ اس وقت ہوتے تو کس کے لیے کوشش کرتے"؟ سر سید نے کہا "مجھے کیا غرض تھی کہ کسی کے لیے کوشش کرتا؟ مجھ سے تو جہاں تک ہو سکتا اپنی ہی خلافت کا ڈول ڈالتا اور سو لیسو سے کامیاب ہوتا" یہ سُن کر ان کا جی چھوٹ گیا اور جوتیاں پہن کر گھر کا راستہ لیا۔

اس لطیفے کو لکھنے کے بعد حالی، سر سید کے نظریۂ خلافت کے متعلق رقم طراز ہیں۔ "بظاہر یہ ایک لطیفہ معلوم ہوتا ہے مگر در حقیقت اس پیرایہ میں اُنھوں نے اپنی اصلی رائے مسئلہ خلافت کے متعلق ظاہر کی ہے۔ ان کے نزدیک جیسا کہ اُنھوں نے اپنی تحریرات میں جابجا ظاہر کیا ہے۔ کوئی بھی شخص خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد من حیث النبوۃ ان کا جانشین نہیں ہو سکتا تھا اور اس لیے وہ کسی کی خلافت ماننے یا نہ ماننے کو ضرورتِ دین نہیں سمجھتے بلکہ خلافت کو محض دُنیوی سلطنت کی ایک صورت جانتے تھے۔ اور اسی بنا پر جو کچھ خُلفا نے اپنے اپنے عہد میں کیا اس کا ذمہ دار اسلام کو نہیں ٹھہراتے تھے بلکہ اُنھیں اس کا جواب دہ اور ذمہ دار سمجھتے تھے"۔

سر سید عثمانیوں کے دعوئے خلافت کو حق بجانب تو نہ سمجھتے تھے لیکن مسلمانوں کی ایک حکومت کی حیثیت سے ان کی ہمدردیاں عثمانی حکومت کے ساتھ تھیں وہ خود لکھتے ہیں "ہمارے نزدیک یہ بات کہ مسلمان، سلطان کو ایک مذہبی پیشوا سمجھتے ہیں اور اس لیے اس کی ہمدردی کرتے ہیں ایک لغو اور مہمل بات ہے بلکہ یہ ہمدردی ایک قدرتی طبعی بات ہے"۔ اسی ہمدردی کے تحت اُنھیں یہ اندیشہ کھائے جا رہا تھا کہ "ترکی نیم جان" نے بھی اگر دم توڑ دیا تو مسلمانوں کی حالت یورپ کے یہودیوں جیسی ہو جائے گی۔ وہ جب ترکی سلطان کا ذکر کرتے ہیں تو مسلمانوں کی فطری خیر خواہی کے باعث ادب و احترام کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ حضرت سلطان روم عبدالعزیز خاں خلد اللہ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

آخری عباسی خلیفہ کو دو امتیاز حاصل تھے۔ ایک یہ کہ خطبات میں برسر منبر ان کا نام لیا جاتا تھا

اور ان کے حق میں دُعائے خیر کی جاتی تھی۔ اگرچہ اس دُعا کو اثر سے ازلی دشمنی رہی اور دوسرے سکّوں پر ان کے نام کندہ ہوتے تھے۔ دوسرا شرف بہت حد تک خود مختار حکومتوں نے ان سے چھین لیا تھا البتہ خطبوں میں ضرور نام لیا جاتا تھا۔ انیسویں صدی میں ترکی خلافت کا جو حال تھا اور یورپی طاقتوں کا اُس "مرد بیمار" کے ساتھ جو رویّہ تھا اس کے پیش نظر یہ رسمی چیز دیگر ممالک کے مسلمانوں کے حق میں مضر ثابت ہو رہی تھی۔ سر سیّد جنھوں نے مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان غلط فہمی ختم کر کے عمدہ تعلقات قائم کرنے کے لیے بڑی عرق ریزی اور دماغ سوزی سے کام لیا۔ وہ انگریزوں کے معتوب عثمانیوں یا ان کے مغلوب مغلوں کا نام خطبات میں لیے جانے کو کیسے گوارا کر سکتے تھے۔ وہ کہتے ہیں "یہ خیال کہ کسی بادشاہ کا خطبہ میں نام لینا کسی مذہبی مسئلہ پر مبنی ہے اور مسلمانوں کو اس بادشاہ کے مذہب کی رو سے کوئی مذہبی اطاعت واجب ہے صحیح نہیں ہے۔" وہ اس طریقے کو بدعت بتلاتے ہیں اور یہ دلائل ثابت کرتے ہیں۔ کہ خلفائے راشدین (جن کے طرزِ عمل کو اُمت پر لازمی قرار نہیں دیتے) کے عہد میں اس قسم کا دستور موجود نہ تھا۔ اُنھوں نے جلال الدین سیوطی کا قول نقل کیا ہے کہ پہلا فرماں روا جس کا نام خطبوں میں لیا گیا وہ امین ہے۔ وہ دُرِ مختار اور البحر الرائق جیسی فقہی کتابوں سے ثابت کرتے ہیں کہ یہ طریقہ مذہب کی رو سے ثواب کا کام نہیں ہے بلکہ بدعت اور محدث ہے تاہم سر سیّد کسی کا نام لیے بغیر عادل بادشاہ کے حق میں دعا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں دیکھتے۔ صرف یہ کہہ دینا کافی سمجھتے ہیں۔ "اللھم اید المسلمین بالسلطان العادل۔" وہ کہتے ہیں جو بھی بادشاہ ہم پر عدالت و انصاف سے حکومت کرے، ہمارے مذہبی فرائض میں دست اندازی نہ کرے۔ ہمارے مال و جان کی حفاظت کرے۔ ہمارے حقوق ہم کو عطا کرے وہ اس دُعا میں داخل ہے۔ سر سیّد کا کہنا ہے کہ اس قسم کی دُعا درحقیقت کسی بادشاہ کے لیے نہیں ہے بلکہ عام مسلمانوں کی بھلائی کے لیے ہے۔

حکومت کی قسمیں

سر سیّد حکومت کی دو قسمیں بتلاتے ہیں۔ ایک کو وہ "مہذب" کہتے ہیں اور دوسری کو "نامہذب" کا نام دیتے ہیں۔ اُنھوں نے ملک، حکومت اور تہذیب میں گہرا تعلق محسوس کیا ہے کہ ایک دوسرے کو متاثر کرتا ہے۔ ملک حکومت پر اثر انداز ہوتا ہے اور حکومت خود ملک کی تہذیب کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ ان کے اپنے الفاظ میں "ملک جب نامہذب ہوتا ہے تو ضرور کچھ نہ کچھ گورنمنٹ میں نا تہذیبی

جاتی ہے اور جب گورنمنٹ مہذب ہوتی ہے تو کسی نہ کسی قدر تہذیب ملک میں ہو جاتی ہے" پھر باشندگان ملک کی تہذیب یا عدم تہذیب ہی کی بنا پر ملک کے مہذب یا غیر مہذب ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔

سر سید کے نزدیک مہذب حکومت کی شرائط یہ ہیں۔ اوّل یہ کہ ملک میں حکومت کے فرائض کی انجام دہی کے لیے قوانین جاری ہوں اور ان قوانین کی اہم ترین خصوصیت یہ ہو کہ ان کی رو سے تمام رعایا کے حقوق مساوی ہوں۔ کوئی شخص حتیٰ کہ خود گورنمنٹ بھی ان قوانین سے بالاتر نہ سمجھی جائے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ محض قوانین کا ہونا کافی نہیں ہے بلکہ ان قوانین کے نفاذ کے لیے کافی قوت موجود ہو جسے وہ گورنمنٹ کہتے ہیں۔ جس حکومت میں یہ خصوصیت پائی جائیں گی وہ مہذب حکومت کہلائے گی اور جو ان چیزوں سے محروم ہوگی اسے ہم غیر مہذب اور نا تربیت یافتہ ملک کہیں گے۔ سر سید غیر مہذب حکومت کے نقائص بیان کرنے میں کوتاہی نہیں کرتے ان کی رائے میں ایسی حکومت میں کبھی امن نہیں رہتا۔ ملک کی، مال کی، دولت کی، رعایا کی ترقی نہیں ہوتی۔

جمہوریت

سر سید آزادیٔ رائے کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک عمدہ حکومت وہ ہے جس کے متعلق عوام نہایت آزادی اور بے باکی سے اپنے خیالات کا اظہار کر سکیں۔ ان کا کہنا ہے کہ آزادیٔ رائے ایک ایسی چیز ہے کہ ہر ایک انسان اس کا پورا پورا حق رکھتا ہے۔ وہ ہر شخص کو خواہ وہ یکہ و تنہا ہو، جو اکثریت کے فیصلوں سے اتفاق نہیں کرتا۔ اظہارِ رائے کا اتنا ہی موقع دیا جانا ضروری سمجھتے ہیں جتنا کہ اکثریت کو حاصل ہے۔ ان کے نزدیک تعداد کے پیش نظر کسی رائے کے حسن و قبح پر حکم لگانا صحیح نہیں ہے۔ وہ آزادیٔ رائے کے عنوان سے ایک مضمون لکھتے ہیں "رائے کی غلطی آدمیوں کی تعداد کی کمی بیشی پر منحصر نہیں ہے بلکہ قوتِ استدلال پر منحصر ہے جیسے کہ یہ بات ممکن ہے کہ نو آدمیوں کی رائے بمقابلہ ایک شخص کے صحیح ہو ویسے ہی یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شخص کی رائے بمقابلہ نو کے صحیح ہو۔"

سر سید دینی اور دنیاوی معاملات میں اظہارِ رائے کی آزادی کو نہایت مفید سمجھتے ہیں اور اس کا فائدہ یہ بتلاتے ہیں کہ مخالف اور موافق رایوں کے معلوم ہو جانے سے دونوں قسم کی آرا پر جدا جدا غور کرنے کا موقع ملتا ہے اور ان کے متعلق اس فیصلے پر پہنچنے میں آسانی ہوتی ہے کہ دونوں میں سے صحیح کون ہے۔ سر سید اس بات کے معترف ہیں کہ "ہر زمانے میں انسانوں کا یہی حال رہا ہے کہ سو میں سے ایک ہی شخص اس قابل ہوتا

ہے کہ کسی دقیق معاملے میں رائے نہ دے اور نہ تو سے شخص اس میں رائے دینے کی لیاقت نہیں رکھتے۔" اس طرح غالباً اس ایک آدمی کے سپرد کاروبار مملکت کر دینا پسند کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود لے سے مختلف رایوں کے سننے اور اس کے تمام پہلوؤں پر غور و خوض کرنے کی وہ تاکید کرتے ہوئے کہتے ہیں "ہر ایک شخص کو خواہ اس کی رائے کیسی ہی زبردست اور مضبوط ہو اور وہ کیسی ہی مشکل اور ناراضامندی سے اپنی رائے غلط ہونے کے امکان کو تسلیم کرے۔ یہ بات خوب یاد رکھنی چاہیے کہ اس پر بخوبی تمام اور نہایت بے باکی سے بے دھڑک مباحثہ نہیں ہو سکتا تو وہ ایک مردہ اور مردار رائے قرار دی جائے گی نہ کہ ایک زندہ اور سچی حقیقت۔"

سرسید کا یہ عقیدہ ہے کہ جن تجاویز کے سلسلے میں عوام کو اظہار رائے کی آزادی نہیں ہوتی خواہ یہ پابندی حکومت کی طرف سے عائد کی گئی ہو یا رعایا نے خود اپنے اوپر لگائی ہو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ تجاویز دلوں پر اثر نہیں کرتیں اور لوگ ان کو اہمیت بھی نہیں دیتے۔

انھوں نے اس پہلو پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ اظہار رائے کی آزادی کے لیے کیا کیا چیزیں مانع ہیں۔ ان کے نزدیک اس کا ایک سبب رسم و رواج ہے جس کے خلاف اپنی رائے کا اظہار آسان کام نہیں۔ دوسرا اس سے بھی بڑا سبب مذہبی عقائد اور خیالات ہیں جن کے خلاف بات کرنا ہلاکت کا موجب ہے۔ ان کے خیال میں اظہار رائے کے لیے تیسرا مزاحم مصلحت عامہ ہے یعنی حکومت کسی رائے یا عقیدے کی سچائی اور صحت سے بحث کرنے کے لیے اس لیے منع کرتی ہے کہ رائے فی نفسہٖ کیسی کیوں نہ ہو لیکن اس پر عام لوگوں کا پابند رہنا نہایت مفید اور فلاح عامہ کا باعث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ظالم حکومتیں اپنے مظالم کی وجہ سے لوگوں کی آزادی مرائے پر پابندی عائد کر دیتی ہیں لیکن کبھی نیک تربیت یافتہ حکومت میں بھی رعایا اس خیال سے اپنی رائے ظاہر نہیں کرتی کہ ان کے مباحثے اور دلیلوں کو اس رائے میں کوئی دخل حاصل نہیں ہے یا ان کی رائے کی طرف کوئی التفات کرنے والا نہیں ہے۔ سرسید کا خیال ہے کہ اکثر ایسا ہوا ہے۔ رعایا نے کبھی اپنے وہمی خوف یا اراکین سلطنت کی بدمزاجی کے ڈر سے یا ان کے خلاف رائے کے کوئی بات نہ کہنا مصلحت وقت سمجھ کر یہ خیال کر کے کہ گورنمنٹ کے یا کسی کے برخلاف بحث کرنا خیر خواہی نہیں مباحثہ ترک کر دیا۔

سید صاحب حکومت میں رعایا کی مداخلت کو حکومت کی خوبی اور پائداری کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حکام کو اپنی تدبیر کے حسن و قبح کا علم عوام کے ذریعے ہوتا ہے۔ اگر عوام کی رائے

معلوم کرنے کی کوشش نہ کی جائے تو حالات بہت نازک صورت اختیار کر لیتے ہیں حتیٰ کہ ان کا علاج ناممکن ہو جاتا ہے۔ وہ غیر ملکی حکومت کے لیے بالخصوص ضروری بتلاتے ہیں کہ وہ رعایا کی عادات اور اطوار سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے ان کے نمائندوں سے صلاح و مشورہ کرتی رہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ رعایا کے اوضاع و اطوار بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کی روشنی میں قوانین مرتب ہونے چاہئیں تاکہ سلطنت کو پائداری نصیب ہو۔ سر سید کہتے ہیں کہ اگر ان اطوار کو حکومت کے قوانین کے تحت لانے کی کوشش کی گئی تو رعایا بددل ہو جائے گی اور اس کے نتائج بہت مہلک ثابت ہوں گے۔

سلف گورنمنٹ کے فوائد کا سر سید نے اپنی تحریروں میں ذکر کیا ہے۔ کونسل میں انھوں نے سلف گورنمنٹ کے بل پر بحث کے دوران کہا "میں اس بات کے خیال سے خوش ہوں کہ اس قدر عرصے تک زندہ رہا کہ میں نے اس دن کا آغاز دیکھ لیا جب کہ ہندوستان اپنے حاکموں کے ہاتھ سے سلف ہیلپ اور سلف گورنمنٹ کے وہ اصول سیکھنے کو ہے جنھوں نے انگلستان میں (Representative Institutions) (نمائندہ ادارے) پیدا کیے ہیں اور اس کو دنیا کی قوموں میں بڑا بنا دیا ہے۔"

وہ اس حقیقت سے واقف ہیں کہ اس نمائندگی کا طریقہ ہر ملک میں ایک جیسا نہیں ہو سکتا بلکہ ہر ملک کے علاقائی حالات اور سیاسی اور سماجی کیفیات کے مدِنظر نمائندگی کے اصول متعین کیے جانے چاہئیں۔ وہ انگلستان کے طرزِ حکومت کے بڑے مداح ہیں۔ بایں ہمہ ان اصولوں کو بجنسہٖ ہندوستان میں رائج کر دیے جانے کے وہ حامی نہیں ہیں کیوں کہ برصغیر پاک و ہند کی وسعت، اس کا طول و عرض، آب و ہوا کے اختلافات، مختلف مذاہب اور عقائد کے لوگوں کی آبادی اور اپنے اپنے مذہبی معاملات میں ہر ایک کا کٹرپن، ذات پات کی قید اور سماجی لحاظ سے مختلف گروہوں کے باہمی امتیازات کے پیشِ نظر ہندوستان میں عام جمہوری اصول کے نفاذ میں جو مشکلات تھیں اُن سے سید صاحب بے خبر نہیں ہیں۔

لکھنؤ میں متحدہ ایجوکیشنل کانفرنس کے تاریخی اجلاس میں سر سید نے کہا:

"ایک ایسے ملک میں جیسا کہ ہندوستان ہے جہاں ذات پات کے اختلاف اب تک موجود ہیں جہاں قومیں خلط ملط نہیں ہوئی ہیں۔ جہاں مذہبی اختلافات اب تک زور شور پر ہیں اور جہاں تعلیم نے اپنے جدید معنی کے لحاظ سے باشندوں کے تمام فرقوں میں ایک مساوی مناسبت کے ساتھ ترقی

نہیں کی۔ مجھ کو کامل یقین ہے کہ لوکل بورڈوں اور ضلع کی کونسلوں میں مختلف مطالب کی غرض سے الیکشن کے خالص اور سادہ اصول کے جاری کرنے سے بہ نسبت محض تمدنی خیالات کے زیادہ تر بڑی بڑی خرابیاں پیدا ہوں گی۔ بڑی قوم چھوٹی قوم کے مطالب پر بالکل غالب آوے گی اور جاہل آدمی گورنمنٹ کو اس قسم کی تدابیر کے جاری کرنے کا جواب دہ سمجھیں گے جن کے باعث سے قوم و مذہب کے اختلافات بہ نسبت سابق کے اور بھی سخت ہو جائیں گے۔"

انھیں حالات کے پیشِ نظر انھوں نے کونسل کے اجلاس میں نمائندگی کی شدید مخالفت کی اور یہاں تک کہہ دیا کہ "ہندوستانیوں کو ایسے حقوق دینے جن سے ہندوستان کی تمام معزز قومیں برابر مستفید نہ ہو سکیں کسی طرح مناسب نہیں ہے۔"

سرسید ہندوؤں کی خود غرضی اور سیاسی چالوں سے خوب باخبر تھے۔ ۱۸۵۷ء کے فسادات کے دوران ہندوؤں کے رویّے کو دیکھ کر اُن کی دُور رس نگاہوں نے بھانپ لیا تھا کہ سیاسی پلیٹ فارم پر ہندو اور مسلمانوں کا اشتراکِ عمل مسلمانوں کے حق میں مفید ثابت نہ ہوگا۔ وہ ایک خط میں لکھتے ہیں "غدر میں کیا ہوا؟ ہندوؤں نے شروع کیا، مسلمان دل جلے تھے وہ بیچ میں کود پڑے ہندو تو گنگا نہا کر جیسے تھے ویسے ہی ہو گئے مگر مسلمانوں کے تمام خاندان تباہ و برباد ہو گئے۔

حکومت اور حکمران

سرسید کا دعویٰ ہے کہ "حقیقی بادشاہت خدا تعالیٰ کو سزاوار ہے جس نے تمام عالم کو پیدا کیا۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اپنی حقیقی سلطنت کا نمونہ دُنیا میں بادشاہوں کو پیدا کیا ہے تاکہ اس کے بندے اس نمونے سے اپنے حقیقی بادشاہ کو پہچان کر اس کا شکر ادا کریں۔"

اس تصور کے تحت سرسید بادشاہ میں بہت اعلیٰ صفات دیکھنے کے خواہاں ہیں جن سے خدا کی ذات متصف ہے فی الحقیقت ظل اللہ فی الارض کی سرسید نے نادر توضیح کی ہے۔ ان سے پہلے اس کا مفہوم صرف یہ تھا کہ رعایا پر اطاعتِ سلطان فرض ہے۔ جو شخص سلطان کی اطاعت کرے گا گویا اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جو سلطان کی نافرمانی کرے گا وہ اللہ کی نافرمانی کا مرتکب ہوگا لیکن سرسید کے نزدیک ظل اللہ فی الارض کا مفہوم یہ ہے کہ بادشاہ کو صفاتِ الٰہیہ سے متصف ہونا چاہیے۔ وہ رسالۂ بغاوت میں رقم طراز ہیں:

"بڑے بڑے حکیموں اور عقل مندوں نے یہ بات ٹھہرائی ہے کہ جیسا کہ اس حقیقی بادشاہ کی خصلتیں داد و دہش اور بخشش اور مہربانی کی ہیں۔ اسی کا نمونہ ان مجازی بادشاہوں میں بھی چاہیے۔ یہی بات ہے کہ جس کے سبب بڑے بڑے عقل مندوں نے بادشاہ کو ظل اللہ ٹھہرایا ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جس طرح خداوند تعالیٰ کی بے انتہا بخشش اپنے تمام بندوں کے ساتھ ہے اسی طرح بادشاہوں کی بخشش اور انعام اپنی ساری رعیت کے ساتھ چاہیے۔"

سر سید بادشاہ کی صفات میں داد و دہش اور جود و سخا کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ فیاضی کا فائدہ خود بادشاہ کو پہنچتا ہے۔ رعایا کے دل میں بادشاہ کی محبت متمکن ہوجاتی ہے۔ کیوں کہ الانسان عبید الاحسان یہی نہیں سلطان کی محبت کے باعث رعایا کے حوصلے بلند ہوجاتے ہیں اور خدمت گزاری اور خیر خواہی کے جذبات بیدار ہوتے ہیں جن کے ذریعے مشکل سے مشکل امور آسانی کے ساتھ انجام پاتے ہیں۔ سر سید کے نزدیک یہ خیال کہ فیاضی کی وجہ سے خزانہ خالی ہوجاتا ہے انتہائی لغو ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ "اگلی عمل داریوں میں یہ بات بہت رنج تھی ہر طرح سے انعام و اکرام رعایا کو اور سرداروں کو ملتا تھا۔ بڑے بڑے قیمتی خلعت اور عمدہ عمدہ تحفے اور نقد روپیہ اور زمین جاگیر انعام میں ملتی تھی۔ خاندانی آدمی خطاب پاتے تھے، ہم چشموں میں عزت پیدا کرتے تھے۔ ان کے دل میں بڑے بڑے حوصلے آتے تھے۔"

فیاضی کے علاوہ بادشاہ میں دوسری صفت حلم ہونی چاہیے۔ وہ حلم کی اہمیت واضح کرنے کے لیے یسوع مقدس کا قول نقل کرتے ہیں۔ "مبارک ہیں وہ جو حلیم ہیں اس لیے کہ زمین کے وارث ہوں گے۔"

سر سید کے نزدیک بادشاہ میں تواضع اور خاکساری کا ہونا ضروری ہے لیکن اس طرح کہ رعب و دبدبہ پر حرف نہ آنے پائے وہ اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ غرور اور گھمنڈ کے ذریعے شاہی وقار قائم نہیں ہوتا۔ وہ مسیحؑ کا قول ایک بار پھر نقل کرتے ہیں۔ "مبارک ہیں وہ جو دل میں بے غرور ہیں اس لیے آسمان کی بادشاہت ان ہی کی ہے۔"

سر سید اگلے وقتوں کے بادشاہوں کی مدح سرائی کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ "ہر ایک شخص مل کر ان کے اخلاق اور ان کی محبت کا فریفتہ ہوجاتا تھا اور تعجب سے کہتا تھا کہ یہ کیسے اچھے لوگ ہیں کہ باوجود اس حشمت و شوکت اور حکومت کے بے غرور ہیں اور کس طرح اخلاق سے ملتے ہیں۔"

بادشاہ کی صفات کے علاوہ سر سید نے اس کے فرائض سے بھی جا بجا بحث کی ہے ۔ وہ تہذیب الاخلاق میں " نا مہذب ملک اور نا مہذب گورنمنٹ " کے عنوان کے تحت گورنمنٹ کے فرائض اس طرح گنواتے ہیں :

" گورنمنٹ کا فرض ہے کہ جن لوگوں پر وہ حکومت کرتی ہے ان کے حقوق کی خواہ وہ حقوق مال و جائداد سے متعلق ہوں خواہ کسب و پیشہ و معاش سے، خواہ آزادی مذہب، آزادی رائے، آزادی زندگی سے ان کی محافظ ہو۔ غیر مساوی قوتوں سے کسی کو نقصان نہ پہنچنے دے بلکہ زور مستحق کو غیر مستحق زور آور سے پناہ میں رکھے۔ ہر شخص اپنی ملکیت سے اپنے ہنر سے پورا پورا متمتع ہو" اس کے علاوہ رسالہ اسباب بغاوت ہند میں جہاں وہ انگریزوں کی عمل داری کی خامیاں گنوانے کے ساتھ ان کی خوبیاں بھی بیان کرتے ہیں۔ ان سے ایک عمدہ حکومت کے فرائض کے متعلق ان کے نظریات پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک حکومت کا اوّلین فرض یہ ہے کہ رعایا کے ساتھ محبت و اتحاد کا رشتہ قائم کرے۔ اور ان کی عزت و احترام کا خاص خیال رکھے۔ قیام امن و امان اور رعایا کی آسائش کا انتظام بھی حکومت کا اہم فریضہ ہے۔ راستوں کی حفاظت، ڈاکوؤں اور رہزنوں کا قلع قمع کرنا۔ راستوں کو آراستہ اور مسافروں کے آرام کے لیے اہتمام کرنا سب ایک اچھی حکومت کے فرائض میں داخل ہیں۔ ان کے علاوہ تاجر پیشہ لوگوں کے مال و متاع کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچانا بھی حکومت کا فرض ہے۔ خون ریزی اور خانہ جنگی کا انسداد بھی حکومت پر واجب ہے۔

راعی اور رعایا

سر سید راعی اور رعایا کے تعلقات کو بے حد خوش گوار دیکھنا چاہتے ہیں ۔ اور بادشاہ پر یہ واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ اس کی حکومت کا انحصار رعایا کے دم قدم پر ہے۔ اس سلسلے میں وہ سعدی شیرازی کا مشہور شعر پیش کرتے ہیں :

رعیت چو بیخ است و سلطاں درخت
درخت اے پسر باشد از بیخ سخت

اس لیے وہ اس بات کے خواہاں ہیں کہ دونوں کے تعلقات محبت اور رواداری پر قائم ہوں۔ وہ رسالہ اسباب بغاوت میں محبت کی اہمیت بیان کرتے ہیں کہ " اس سے جنگلی وحشی جانور دام میں آتے ہیں اور درندے رام ہوتے ہیں " وہ کہتے ہیں کہ جب راعی اور رعایا کے تعلقات محبت اور دوستی پر

قائم نہیں ہوئے تو ملک میں بدنظمی اور ابتری پھیلے گی۔ وہ ہندوستان میں ترکوں اور پٹھانوں کی حکومت کا ذکر کرتے ہیں۔ جب کہ حاکم و محکوم میں میل جول نہ تھا تو آسائش اور آسودگی، سلطنت بھی میسر نہ تھی۔ اکبر سے لے کر شاہ جہاں تک باہمی میل ملاپ بڑھا تو "بے نظمی اصولِ سلطنت" کے باوجود اس برادرانہ محبت کی وجہ سے رعایا خوش رہی، پھر عالم گیر کے زمانے میں سخت گیری کے باعث رعایا ناراض ہوگئی اور پھر آسائش عنقا بن گئی۔

سر سید اس معاملے میں واضح خیالات رکھتے ہیں کہ راعی اور رعایا کے تعاون اور اتحادِ عمل کے بغیر خوش حالی اور قیامِ امن کی توقع رکھنا عبث ہے۔ وہ اتحاد اور محبت کے لیے مذہب و ملت اور قوم و نسل کے اختلافات کو سدِ راہ نہیں سمجھتے، وہ کہتے ہیں: "ہم کو دن رات تجربہ ہوتا ہے کہ دو غیر ملک اور مختلف مذہب کے آدمیوں میں اتحاد ہوتا ہے اس صورت میں کہ وہ اتحاد کرنا چاہیں اور یہ بھی دیکھتے ہیں کہ دو ہم قوم اور ہم مذہب اور ہم وطن آدمیوں میں کمالِ دشمنی اور عداوت ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہے کہ محبت اور اتحاد اور دوستی ہونے کے لیے اتحادِ مذہب اور ہم وطن اور ہم قوم ہونا ضروری نہیں۔"

اس عقدہ کو بھی سر سید کے گرہ کشا ناخنوں نے سلجھایا کہ قیامِ محبت میں پہل کس کی طرف سے ہونی چاہیے اور فریقین میں سے کس پر اس سلسلے میں زیادہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ان کی رائے میں یہ حکومت کا فرض ہے کہ رعایا کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھائے۔ اس دعوے کے ثبوت میں وہ بڑے معقول دلائل پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں: "یہ بھی ایک عام قاعدہ محبت کا جبلتِ انسانی بلکہ حیوانی میں بھی قدرتی پیدا کیا گیا ہے کہ اعلیٰ کی طرف سے ادنیٰ کی طرف محبت چلتی ہے۔ باپ کی محبت اپنے بیٹے کی طرف پہلے اس سے شروع ہوتی ہے کہ بیٹے کو باپ سے۔ اسی طرح مرد کی محبت اپنی عورت کی طرف عورت کی محبت سے جو مرد کی طرف ہے مقدم ہے۔ اسی بنا پر یہ بات ہے کہ ادنیٰ جو اعلیٰ سے محبت شروع کرے وہ خوشامد گنی جاتی ہے۔"

سر سید صرف یہ کہنے پر اکتفا نہیں کرتے کہ حکومت کو رعایا کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھانا چاہیے بلکہ راعی اور رعیت کے تعلقات کو خوش گوار بنانے کے لیے چند طریقے بھی تجویز کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں وہ تالیفِ قلب کو موثر ترین ذریعہ کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ رعایا کو باعزت رکھنا اور ان کی تالیف

قلب کرنا حکومت کی پائیداری کا سب سے بڑا سبب ہے۔ انسان عزت کو دولت پر ترجیح دیتا ہے اس لیے اگر اسے تھوڑا ملے لیکن عزت حاصل ہو تو بہت زیادہ خوش ہوتا ہے بہ نسبت اس کے کہ بہت ملے اور عزت نہ ہو۔ بے عزتی ایسی بدچیز ہے کہ آدمی کے دل کو دکھاتی ہے۔ یہی چیز ہے کہ بغیر ظاہری نقصان پہنچائے عداوت پیدا کرتی ہے اور اس کا زخم ایسا گہرا ہوتا ہے کہ کبھی نہیں بھرتا۔ پھر سرسید تالیف کی اہمیت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ "یہ وہ چیز ہے کہ اس سے دشمن دوست ہوتا ہے اور دوستوں کی محبت زیادہ ہوتی ہے۔ بیگانہ یگانہ ہوتا ہے۔ یہی چیز ہے جس سے وحشی جنگل کے جانور، پرند تابع ہوتے ہیں۔ پھر اگر رعایا کے ساتھ ہو تو وہ کس قدر مطیع اور فرماں بردار ہوگی۔

تالیف کے علاوہ ایک اور طریقے سے حاکم و محکوم میں دوستانہ تعلقات قائم کیے جا سکتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ان میں مساوات ہو اور کسی قسم کا امتیاز نہ برتا جائے۔ وہ البرٹ بل جو ۱۸۸۳ء میں وائسرائیگل کونسل میں پیش ہوا تھا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ ہندوستانی مجسٹریٹوں کو اختیار دیا جائے کہ وہ یورپی باشندوں کے فوجداری کے مقدمات کا فیصلہ کر سکیں۔

اس بل کی تائید میں سرسید نے بڑی مدلل تقریر کی اور کہا "تاریخ یہ سبق دیتی ہے کہ کسی ملک کی فلاح و بہبود کو برباد کرنے والی اس سے زیادہ کوئی بات نہیں کہ حاکم و محکوم کے درمیان قومی تفرقہ قائم رکھا جائے۔ مجھے یقین واثق ہے کہ جب تک قومی امتیازات کو ملک کے عام قانون میں دخل ہوگا اس وقت تک دونوں قوموں کے درمیان اصل دوستانہ خیالات کی ترقی کے باب میں مزاحمتیں قائم رہیں گی۔ زندگی کی سوشل خوشی اور موافقت پولیٹیکل ہمسری سے اور ایک ہی قانون کے زیر حکم رہنے سے پیدا ہوتی ہے۔" سرسید کا دعویٰ ہے کہ ہندوستان میں ذات پات کی پابندیاں بھی صدیوں تک صرف اسی لیے قائم رہیں کہ زمانہ قدیم کے مقننوں نے برہمن کے واسطے ایک قانون اور شودر کے واسطے دوسرا قانون بنایا۔

سرسید جہاں رعایا کے حقوق کی تفصیل لکھتے ہیں وہاں ان کے فرائض کے بیان کرنے میں کوتاہی نہیں کرتے وہ تاکید کرتے ہیں کہ رعایا بادشاہ کی خیر خواہ اور وفادار رہے۔ فرماں روا خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم، بہرحال سرسید کے نزدیک اس کی اطاعت رعایا پر فرض ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسلام میں اس سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں کہ جس حکومت کے سایۂ حمایت میں رعیت کو ہر طرح کا امن اور آزادی حاصل ہو اس کی رعیت حکومت کی وفادار و خیر خواہ نہ ہو۔ اسی لیے ان کا دعویٰ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا مذہباً یہ فرض

ہے کہ اپنے بادشاہ جس کی وہ رعیت ہیں اور جس کی امان میں مذہبی آزادی سے وہ زندگی بسر کرتے ہیں ہمیشہ اس کے تابع رہیں، گو وہ ترکوں کے ساتھ کیسی ہی ہمدردی رکھتے ہوں، اور گو ترکی اور خود قسطنطنیہ میں کچھ ہی ہوا کرے۔ سرسید یہاں تک کہہ دیتے ہیں۔ فرض کرو کہ خود انگلش گورنمنٹ بجائے روس کے ہوتی اور ترکوں کا ملک بظلم چھین لینا چاہتی اور گو اس بات سے کیسا ہی رنج و غم اور غصہ و آزردگی ہندوستان کے مسلمانوں کو ہوتی۔ اس پر مذہب کی رو سے ہندوستان کے مسلمانوں کو ہندوستان میں جہاں ان کو امن اور مذہبی آزادی حاصل ہے بجز انگریزی گورنمنٹ کی اطاعت کے اور کچھ چارۂ کار نہیں۔"

سرسید رعایا کی طرف سے ایجی ٹیشن یا احتجاج کیے جانے کو بھی اطاعت کے منافی سمجھتے ہیں۔ ان کی کانگرس کی مخالفت کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ کانگرس نے احتجاج کو اپنا ہتھیار بنایا تھا۔ اور گورنمنٹ پر دباؤ ڈالنے کے لیے پچاس ہزار رسالے عوام میں تقسیم کرائے جن میں گورنمنٹ کے خلاف بہت مواد تھا۔ سرسید نے اسبابِ بغاوت شائع کیا تھا لیکن عوام تک ایک بھی کاپی نہیں پہنچنے دی تھی۔ ان میں سے چند کاپیاں حکومتِ ہند کو اور باقی سب کی سب پارلیمنٹ میں بھیج دی تھیں۔

بغاوت

سرسید بغاوت کی تعریف بھی لکھتے ہیں اور اس چیز سے بھی بحث کرتے ہیں کہ رعایا کے دل میں بغاوت کا ارادہ کیوں کر پیدا ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک بغاوت کا دائرہ نہایت وسیع ہے اس میں مندرجہ ذیل چیزیں داخل ہیں:

(۱) گورنمنٹ کا مقابلہ کرنا (۲) گورنمنٹ کے مخالفین کی امداد کرنا (۳) مخالفانہ ارادے سے حکم نہ ماننا اور اس حکم کی خلاف ورزی کرنا (۴) نڈر ہو کر گورنمنٹ کے حقوق اور حدود کو توڑنا۔

اس طرح سرسید کے نزدیک بغاوت قانونی حکومت کی صرف مخالفت کا نام نہیں ہے، بلکہ باغیوں کی بالواسطہ یا بلاواسطہ امداد بھی اس زمرے میں داخل ہے۔ اگر رعایا مخالفت کی نیت کے بغیر حکومت کے احکامات کی پابندی نہ کرے تو وہ بغاوت نہیں ہے۔ البتہ مخالفانہ ارادے سے حکم عدولی بغاوت کی تعریف میں آجاتی ہے۔ وہ رعیت کے آپس میں ایسی جنگ و جدل کو بھی جس سے قانون شکنی ہو بغاوت کہتے ہیں۔ گورنمنٹ کی محبت اور خیر خواہی کا دل میں نہ ہونا اور مصیبت کے وقت حکومت کی امداد نہ کرنا بھی بغاوت کے مترادف ہے۔

اسباب بغاوت میں وہ اہم ترین سبب یہ بتلاتے ہیں کہ ایسا حکم نافذ کیا جائے جو رعایا کی طبیعت طینت، ارادہ، عزم، رسم و رواج اور خصلت و جبلّت کے خلاف ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ عام بغاوت کا سبب بھی عام ہوتا ہے جس سے تمام لوگ متاثر ہوتے ہیں اور جو سب کی طبیعتوں کے مخالف ہو۔ اگر ایک عام سبب نہ ہو تو چند خاص اسباب کا مجموعہ بھی بغاوت کا مجموعہ بن جاتا ہے۔ اس طرح کہ ایک ایک سبب ایک ایک طبقہ کے افراد کی برہمی اور ناراضگی کا باعث بنے۔ وہ ۱۸۵۷ء کی سرکشی کے عام طور پر بیان کردہ اسباب میں سے ایک ایک سبب کا جائزہ لیتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ یہ اسباب اس بدقسمت واقعہ کا حقیقی سبب نہ تھے۔ ان کے نزدیک نہ تو چپاتیوں کی تقسیم کسی سازش کا نتیجہ تھی۔ اور نہ اس میں روس و ایران کا ہاتھ تھا۔ ایرانی شہزادے کے خیمے سے اشتہار کا برآمد ہونا بھی بغاوت کا محرک نہ تھا اور نہ بہادر شاہ کا شاہ ایران کو خط لکھنا ان کی رائے میں فتنے کا موجب بنا۔ اور اسی طرح نہ تو اودھ پر انگریزوں کے قبضے ہی کو بغاوت سے کوئی تعلق تھا اور نہ جہاد کے فتوے کا اس میں کوئی ہاتھ تھا۔ ان کے نزدیک یہ تمام اسباب جو عام طور پر اسبابِ بغاوت سمجھے جاتے ہیں نہ تو تنہا اور نہ مل کر سرکشی پیدا کر سکتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس کا صرف ایک سبب تھا کہ ہندوستانیوں کو لیجسلیٹو کونسل میں نہ شامل کر کے اُنھیں کاروبارِ مملکت سے دور رکھا گیا۔ ان کے اپنے الفاظ میں بلاشبہ پارلیمنٹ میں ہندوستان کی رعایا کی مداخلت غیر ممکن اور بے فائدہ محض تھی مگر لیجسلیٹو کونسل میں مداخلت نہ رکھنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ پس یہی ایک بات جو جڑ ہے تمام ہندوستان کے فسادات کی اور جتنی باتیں اور جمع ہوتی گئیں وہ سب اس کی شاخیں ہیں۔" وہ اس امر سے بھی بحث کرتے ہیں کہ ہندوستانیوں کو لیجسلیٹو کونسل میں شریک نہ کرنے سے کیا مضر نتائج برآمد ہوئے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس طرح دہرا نقصان پہنچا۔ ایک طرف "اغراضِ عام رعایا جس کا لحاظ رکھنا گورنمنٹ کے واجبات میں تھا ملحوظ نہ رہیں اور رعایا کو اس مضرت کے رفع کرنے کی فرصت اور قدرت نہ ملی۔" اس سے بڑھ کر دوسرا نقصان یہ ہوا کہ "رعایا کو منشا اور اصلی مطلب اور دلی ارادہ گورنمنٹ کا معلوم نہ ہوا نہ گورنمنٹ کی ہر تجویز پر رعایا کو غلط فہمی ہوئی اور یہ غلط فہمی رفتہ رفتہ اس قدر شدید ہو گئی کہ رعایا حکومت کو "میٹھا زہر" "شہد کی چُھری" اور "ٹھنڈی آنچ" سمجھنے لگی۔" سرسیّد قانون سازی میں رعایا کو شامل کیے جانے کے اس قدر حامی ہیں کہ ان کے نزدیک آزادیٔ پریس سے بھی وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جو فی الحقیقت

قانون ساز مجلس میں نمائندگی سے ہوتا ہے۔ اس کی راہ میں تمام مشکلات کو وہ ہیچ سمجھتے ہیں حتیٰ کہ رعایا کی عام جہالت کو بھی درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے۔ پھر انتخاب کے سلسلے میں جو عملی مشکلات پیش آئیں اُن کی وجہ سے اس نمائندگی کو ہی ختم کر دینا ان کے نزدیک مناسب ہے بلکہ ان مشکلات پر قابو پانے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ لیکن انڈین کونسل ایکٹ ۱۸۶۱ء کی رو سے سر سید جب وائسرائے کی کونسل کے ممبر بنے تو ان کی خوشی پر غم و اندوہ کے بادل چھائے ہوئے تھے کہ ہندوستانی اپنی جہالت اور علم کی روشنی سے محروم ہونے کے پیش نظر ان فرائض سے بحسن وخوبی عہدہ برآنہ ہو سکیں گے۔

دربار

سر سید دربارِ عام کے انعقاد پر بہت زور دیتے ہیں اور اس کو راعی اور رعایا کے قریبی تعلقات پیدا کرنے کا عمدہ ذریعہ بتلاتے ہیں۔ ۱۸۵۷ء کے غدر کے اسباب سے بحث کرتے ہوئے انھوں نے انگریزی حکومت کی بہت سی کوتاہیاں گنوائی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انگریزوں نے ہندوستان کی حکومت کو اپنے قبضے میں لینے کے بعد دربار کے انعقاد کا اہتمام نہیں کیا۔ پہلی عملداریوں میں رعایا جب دربار میں حاضر ہوتی تو بادشاہ کا جلوہ دیکھ کر بے حد خوش ہوتی۔ وہ کہتے ہیں "ایک قاعدہ جبلتِ انسانی میں پڑا ہے کہ اپنے بادشاہ اور مالک سے مل کر دل خوش ہوتا ہے۔ وہ یہ بات جانتا ہے کہ یہ ہمارا بادشاہ اور مالک ہے ہم اس کے تابع اور رعیت ہیں" سید صاحب دربار کے ذریعے جو حکمران کو فائدے پہنچتے ہیں اور رعایا کے حالات کا جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی طرف صریح اشارہ نہیں کرتے۔

عمّالِ حکومت

سر سیّد کہتے ہیں کہ بادشاہ کے جملہ فرائض اور راعی اور رعایا کے باہمی تعلقات یعنی محبت، الفت، عزت اور تالیفِ رعایا سب کے سب حکام متعہد کے ذریعے ظاہر ہوتی ہیں کیوں کہ یہی لوگ حکومت کی طرف سے کارپردازی اور رعایا سے معاملہ اور میل جول اور ملاقات رکھتے ہیں اس لیے ان کا خیال ہے کہ ارکانِ حکومت بڑی اہمیت کے مالک ہیں اور چونکہ حکومت کی تمام پالیسی ان ہی کے ذریعے عملی جامہ پہنتی ہے اس لیے اچھے اور نیک لوگوں کے سپرد حکومت کے فرائض کیے جائیں۔ اس کی وجہ خود وہ یوں بیان کرتے ہیں "گورنمنٹ کا ارادہ کیسا ہی نیک ہو وہ کبھی ظاہر نہ ہو گا جب تک کہ لوگ اس بات کے ظاہر کرنے پر کمر نہ باندھیں۔" پہلی اور بنیادی چیز جس کی سید صاحب عمّالِ حکومت

سے توقع رکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ رعایا کی عزت و توقیر میں کسی قسم کی کسر اُٹھا نہ رکھیں۔ ان کی خاطر داری دل دہی کو اپنا فرضِ منصبی سمجھیں اور دوستانہ طور پر رعایا کے رنج و راحت میں شریک ہوں۔ سرسید کی رائے میں اراکینِ سلطنت کو اخلاقی اعتبار سے بہت بلند ہونا چاہیے۔ ان میں غرور و نخوت کا شائبہ تک نہ ہونا چاہیے۔ اور اس کے باوجود اپنے تحشّم اور رعب و دبدبہ کو برقرار رکھیں۔ اُنھوں نے اپنے زمانے کے انگریز حکام کی جو قلمی تصویر پیش کی ہے۔ اس کا ذکر یہاں دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ وہ کہتے ہیں۔ "ان کے غرور و تکبر نے تمام ہندوستانیوں کو ان کی آنکھوں میں ناچیز کر دیا ہے۔" وہ سوال کرتے ہیں: کیا ان کی بدمزاجی اور بے پروائی نے ہندوستانیوں کے دل میں بے جا دہشت نہیں ڈالی ہے؟ کیا ہماری گورنمنٹ کو نہیں معلوم ہے کہ بڑے سے بڑا ذی عزت ہندوستانی، حکام سے لرزاں اور بے عزتی کے خوف سے ترساں نہ تھا اور کیا یہ بات چھپی ہوئی ہے کہ ایک اشراف اہل کار صاحب کے سامنے مسل پڑھ رہا ہے اور ہاتھ جوڑ جوڑ کر باتیں کر رہا ہے اور صاحب کی بدمزاجی اور سخت کلامی سے دل میں روتا جاتا ہے اور کہتا جاتا ہے کہ ہائے افسوس روٹی اور کہیں نہیں ملتی اس نوکری سے گھاس کھودنی بہتر ہے۔"

اس کے علاوہ سرسید کے نزدیک عہدے داروں کے انتخاب کو کسی خاص قوم یا فرقے تک حصر کر دینا شدید غلطی ہے جیسا کہ کئی بار اُنھوں نے اپنی کونسل کی تقریروں میں واضح کیا ہے۔

محکمۂ قضا

سرسید کا کہنا ہے کہ مقدمات کے فیصلے کرنے کے لیے جو قوانین وضع کیے جائیں وہ نہایت مفصّل اور واضح ہوں اسی لیے وہ بنگال اور آگرہ کے قانون کو پنجاب میں مروج قانون پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور وجہ یہ بتلاتے ہیں: "قانونِ پنجاب کا ایک مجمل مطلب ہے ان ہی قوانین کا جو اس ملک میں جاری ہیں۔ ان کے بسط اور پھیلاؤ اور عمل کے واسطے قواعد مقرر نہیں ہیں۔ ہر حاکم اس میں خود مختار ہے۔ سب حاکموں کی رائے سلیم ہونی ضروری نہیں ہے۔" اس طرح سید صاحب محکمۂ انصاف کی عمدہ کارکردگی کے لیے عمدہ قانون کا ہونا شرطِ اوّلین سمجھتے ہیں۔ واضح قانون ہونے کے علاوہ اس کو "منصفانہ بے طرف دار اور بارحم ہونا چاہیے۔" سرسید کہتے ہیں کہ جو قانون بھی ان خوبیوں کا حامل ہو، اس پر عمل درآمد بھی ٹھیک طور سے ہو تو پھر ججوں کے کسی قوم یا فرقے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے زیادہ فرق نہیں پیدا ہوگا۔

سرسید شعبہ ہائے عدالت میں دیوانی کو بہت زیادہ اہم بتلاتے ہیں۔ اور اپنی اس رائے کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ "دیوانی کا محکمہ سب محکموں سے زیادہ تر عمدہ ہے جس پر نہایت اہتمام چاہیے۔ یہی محکمہ ہے جس پر آبادیٔ ملک اور اجرائے تجارت، افزونیٔ بیوپار اور استحکام حقوق منحصر ہیں۔" وہ آگے چل کر کہتے ہیں کہ اگر عدالتوں کا نظم و نسق خراب ہو۔ غیر واجبی انتقالات اور ناجائز قرضوں کی ڈگری کے ذریعے لوگوں کو تباہ حال کر دیا جائے تو ملک کے طول و عرض میں فتنہ و فسادات کا پھیل جانا یقینی ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عدالتوں کی بدنظمی کے اثرات فوری طور پر محسوس نہیں ہوتے۔ ان کے خیال میں دس سال کا زمانہ بھی اس کے لیے ناکافی ہے۔ نصف صدی کے بعد یہ بدنظمی رنگ لاتی ہے۔

عدالتوں کی کارکردگی کو بہتر بنانے کے لیے سرسید چند تجاویز پیش کرتے ہیں۔ اول یہ کہ انفصالِ مقدمات میں غیر ضروری تاخیر نہ ہو۔ دوم یہ کہ انصاف کا حصول مفت اگر نہ ہو تو ارزاں ضرور ہو۔ اسی لیے وہ اسٹامپ کے طریقے جاری کیے جانے کی شدت کے ساتھ مخالفت کرتے ہیں۔ وہ ہندوستانی عوام کے دن بدن بڑھتے ہوئے افلاس کے پیشِ نظر اسٹامپ کے بار کو ناقابلِ برداشت قرار دیتے ہیں۔ وہ دستاویزات پر اسٹامپ کے چسپاں کیے جانے کو "قابلِ الزام اور بے وجہِ محض کہتے ہیں۔ بالخصوص محکمۂ انصاف کے کاغذات پر اسٹامپ کی شرط عائد کیے جانے کو وہ بدترین محصول بتلاتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس سے نہ صرف مفلس رعایا زیر بار ہوتی ہے بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ یہ طریقہ عدل گستری سے ہی باز رکھتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب انگلینڈ جیسے تربیت یافتہ، متمول، راستباز اور معاملہ فہم ملک میں اسٹامپ ڈیوٹی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی جاتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ مشہور ماہرین اقتصادیات نے اس کے نقصانات کی وضاحت میں کتابوں کی کتابیں لکھ ماری ہیں۔ مثلاً مل کی پولیٹیکل اکونمی (Political Economy) اور لارڈ بروم کی پولیٹیکل فلاسفی (Political Philosophy) اسٹامپ کے مضر اثرات کے بیان سے پُر ہیں تو ہندوستانیوں پر اس کا کیا اثر ہے۔ اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔ سرسید حکامِ دیوانی کے محدود اختیارات کو بھی ختم کر دینا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے انفصالِ مقدمہ میں حرج واقع ہوتا ہے۔

سید صاحب تمام رعایا کے لیے بلا امتیازِ رنگ و نسل اور قوم و ملت کے ایک ہی عدالت رکھنا چاہتے ہیں۔ ابتداءً یہ طریقہ نافذ تھا کہ فوجداری کے مقدمات کے دونوں فریقوں کے ہندوستانی ہونے

کی صورت میں ہندوستانی جج تصفیہ کیا کرتے تھے لیکن اگر فریقین میں ایک یورپی باشندہ ہوتا تو فیصلہ ہندوستانی عدالتوں کے دائرۂ اختیار سے باہر ہوتا تھا۔ سرسید نے البرٹ بل (جس کا ذکر پہلے ہوچکا ہے) پر بحث کے دوران ان خدشات کو لغو بتایا جن کے تحت فوجداری کے معاملات جن میں کوئی یورپی باشندہ بہ حیثیت ایک فریق کے ہوگا۔ ہندوستانی جج کے روبرو پیش ہونے سے کوئی ناانصافی ہوگی کیوں کہ دیوانی معاملات میں ایسے اختیارات دیے جانے کے بعد کسی قسم کی شکایت پیدا نہیں ہوئی۔ سرسید کہتے ہیں کہ دیوانی اور فوجداری عدالتوں کے طریقۂ کار اور اختیارات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ان کے نزدیک دیوانی عدالتوں کے فیصلے بھی کسی فرد کی قسمت کی کایا پلٹ کرسکتے ہیں۔ انھوں نے اپنی تقریر میں کہا، "عدالت ہائے دیوانی کی ڈگریاں ایک شخص کو دولت مند سے مفلس کرسکتی ہیں۔ دیوانی کے بعض صیغے صرف ذاتی ملکیت ہی سے متعلق نہیں ہوتے بلکہ اس میں ذاتی گرفتاری کے اختیارات بھی شامل ہوتے ہیں۔ اور انصاف کی غرض سے ان میں اس قسم کی کارروائی کی اجازت دی گئی ہے جو فوجداری کی عدالتوں کے واسطے قرار دی گئی ہے۔ دیوانی کے مقدمات میں واقعات کی نسبت نتیجوں کے قرار دینے کا قاعدہ زیادہ تر وہی ہے جیسا کہ فوجداری کے مقدمات میں ہوتا ہے۔" وہ دیوانی اور فوجداری کی عدالتوں کے قانونِ شہادت کی یکسانیت، نیز فریقین کی عزت پر بٹا لگانے کے امکانات دیوانی اور فوجداری دونوں میں برابر دیکھتے ہیں۔ وہ عدالت کے نظم و نسق میں انتظامی مصلحت کو زیادہ دخل دیے جانے کے قائل نہیں بلکہ ان کا کہنا ہے کہ آزادی، انصاف اور انسانیت ہی کو محکمۂ انصاف کا مقصدِ اولیٰ ہونا چاہیے۔

فوج

جس طرح گیارھویں صدی عیسوی کا مفکر کیکاؤس بن وشمگیر فوج میں بغاوت کے رجحانات کو ختم کرنے کے لیے بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ مختلف قوم اور نسل کے لوگ فوج میں بھرتی کیے جائیں۔ سرسید بھی اسی قسم کے خیالات رکھتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ کیکاؤس ایک ہی فوج میں مختلف عناصر کی شمولیت کا خواہاں ہے اور سرسید مختلف قوموں کی جداگانہ پلٹنیں قائم کرانا چاہتے ہیں۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ کیکاؤس کے نظریہ میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ مختلف قومیت کے افراد کے ایک جگہ جمع ہونے سے ان میں تعاون اور اتحادِ عمل مفقود ہوگا جس سے فوج کی افادیت بُری طرح متاثر ہوگی۔ لیکن سرسید کے پیش کردہ نظریہ میں یہ خامی رفع کردی گئی ہے۔ کیکاؤس کا کہنا ہے کہ

اس طرح سے بغاوت ہی نہ ہوگی لیکن بالفرض اگر فوج باغی ہوجائے تو اس کے سدِ باب کا کوئی طریقہ وہ تجویز نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے سرسید کہتے ہیں۔ اگر فوج سرکشی پر بھی آمادہ ہوجائے تو دوسری فوج سے اس کی سرکوبی کرنی ممکن ہوگی۔ وہ اسی سلسلے میں نادر شاہ کی مثال دیتے ہیں کہ اس نے ایران اور افغانستان کو فتح کرنے کے بعد دو فوجیں تیار کیں۔ ایک ایرانی قزلباشوں پر مشتمل اور دوسری میں سب کے سب افغان تھے۔ جب ایرانی فوج سرتابی کرتی تو افغانی فوج اس کو سزا دینے کے لیے متعین کردی جاتی اور جب افغان سرکشی کرتے تو اس کا تدارک ایرانی فوج کے ذریعے کیا جاتا۔ سرسید نہایت واضح الفاظ میں متنبہ کرتے ہیں کہ ایک ہی فوج میں دو مختلف قوموں کے رکھنے سے یہ مقاصد حاصل نہیں کیے جاسکتے۔ کیوں کہ ایک ساتھ رہنے سہنے کے باعث ان میں اتحاد اور ارتباط برادرانہ پیدا ہوجانے کی وجہ سے ایک کے ذریعے دوسرے کی سرکوبی کا کام مشکل ہوجاتا ہے۔ سرسید کی رائے میں ہندوستان میں انگریزوں نے بھی یہی غلطی کی جس کا انجام یہ ہوا کہ کارتوس کے معاملے میں ہندو اور مسلمان دونوں متحد رہے۔

سرسید فوج میں غرور اور گھمنڈ کو بہت مضر بتلاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک ہی فوج کے ذریعے متواتر فتوحات حاصل کرنے سے لازمی طور پر فوج میں خود بینی پیدا ہوجاتی ہے اور وہ یہ سمجھنے لگتی ہے کہ تمام ملکی فتوحات اسی کی قوتِ بازو کی رہینِ منّت ہیں۔ جب یہ چیز فوج میں پیدا ہوجاتی ہے تو معمولی سے معمولی حکم میں حیل وحجت شروع کردیتی ہے۔ سرسید کا دعویٰ ہے کہ ہندوستان میں فوجی بغاوت کا ایک سبب یہ بھی تھا اور فوجی علانیہ یہ کہتے تھے کہ برما سے لے کر کابل تک ہم نے سرکار کو فتح کرکے دیا ہے جس کی وجہ سے ان کا غرور انتہا کو پہنچ گیا تھا اور وہ ادنیٰ ادنیٰ بات پر تکرار کرنے پر مستعد ہوجاتے تھے حتیٰ کہ کچھ عجیب نہ تھا کہ فوج کوچ اور مقام پر تکرار کرنے لگتی۔

فوج اور حکومت میں باہمی اتحاد ہونا ضروری ہے۔ سرسید اس کی اہمیت سے واقف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ فوجی بغاوت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ فوج کو اگر یہ احساس ہوجائے حکومت اس پر اعتماد نہیں کرتی ہے تو وہ بغاوت کرنے پر آمادہ ہوجاتی ہے اور عدم اعتماد یا بداعتمادی نتیجہ ہوتی ہے فوجیوں پر بے جا سختی اور ناجائز سزاؤں کا۔ وہ ۱۸۵۷ء کی فوجی بغاوت کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ بارک پور کی پلٹن کو کارتوس کاٹنے سے انکار کرنے پر موقوف کردیا گیا تھا۔ اس کا بُرا اثر پڑا۔ پھر میرٹھ کی فوج پر نامناسب سختی کی گئی۔ اس نے اپنی وفاداریوں کا یہ صلہ دیکھ کر بغاوت کردی۔

وہ اربابِ حکومت پر فوج کی اہمیت بھی واضح کرتے ہیں کہ ملک کے نظم ونسق کا انحصار فوج ہی پر ہے۔ اور رعایا کے دل میں حکومت کا رعب اور خوف بھی فوج کے بل بوتے پر قائم رہتا ہے۔ اس لیے جب فوج بغاوت کر دیتی ہے تو اس کا اثر عوام پر بھی پڑتا ہے۔ وہ حکومت کی طرف سے بالکل نڈر اور بے خوف ہو جاتے ہیں اور مفسدین اور فتنہ پردازوں کو سر اٹھانے کا موقع ہاتھ آجاتا ہے۔

جہاد

سر سید کا دعویٰ ہے کہ جملہ قواعد خواہ وہ روحانی ہوں یا تمدنی، اخلاقی ہوں یا سیاسی ان کا قانونِ قدرت سے مطابق ہونا ضروری ہے ورنہ وہ قابلِ عمل نہ ہوں گے۔ وہ عیسائیت اور بدھ مت کے نرم مزاج اور رحم دلانہ قوانین کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ قوانین کانوں کو بہت بھلے معلوم ہوتے ہیں لیکن کسی زمانے میں نہ تو ان پر عمل ہوا اور نہ آئندہ کبھی ان پر عمل کیے جانے کی توقع ہے۔ اس لیے وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ "کوئی قانون خواہ وہ ظاہر میں کیسا ہی چمکیلا اور خوش آیند ہو جب کہ وہ قانونِ قدرت کے برخلاف ہے تو محض نکما اور بے اثر ہے۔"

اسلامی قوانین واحکام کے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ "اسلام میں جو خوبی ہے وہ یہی ہے کہ اس کے تمام قانون، قانونِ قدرت کے مطابق اور عمل درآمد کے لائق ہیں۔ رحم کی جگہ رحم، جہاں تک قانونِ قدرت اجازت دیتا ہے، رحم ہے۔ معافی کی جگہ معافی ہے۔ بدلے کی جگہ بدلا ہے اور یہی بڑی دلیل ہے اس کی سچائی کی اور قانونِ قدرت بنانے والے کی طرف سے ہونے کی۔" وہ کہتے ہیں کہ اسلام نہ تو ملک گیری اور فتوحاتِ ملکی حاصل کرنے کے لیے فوج کشی اور خوں ریزی کی اجازت دیتا ہے اور نہ اشاعتِ اسلام کی غرض سے کسی زمین پر حملہ آور ہونا پسند کرتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جہاد کی اجازت صرف دو صورتوں میں دی گئی ہے۔ ایک اس وقت جب کہ کافر اسلام کی عداوت اور اسلام کو معدوم کرنے کی غرض سے نہ کسی ملکی اغراض سے، مسلمانوں پر حملہ آور ہوں کیوں کہ ملکی اغراض سے جو لڑائی ہوتی ہے خواہ وہ مسلمان مسلمان میں ہو یا مسلمان اور کافر میں سر سید کا اس کے متعلق فتویٰ یہ ہے کہ "وہ ایک دنیاوی چیز ہے اس کو مذہب سے کوئی تعلق نہیں بجہاد کے جواز کی صورت یہ ہے کہ ملک یا قوم میں مسلمانوں کو صرف اس وجہ سے کہ وہ مسلمان ہیں ان کی جان ومال کو امن نہ ملے اور فرائضِ منصبی کے ادا کرنے کی اجازت نہ ہو بشرطیکہ یہ مسلمان اس ملک میں بطور رعایا نہ رہتے ہوں کیوں کہ رعایا ہونے کی صورت میں ان کے لیے

دو ہی راہیں رہتی ہیں یا تو ان کے مظالم کو برداشت کریں یا ہجرت کر جائیں۔" سر سید کا دعویٰ ہے کہ صرف تین قسم کے لوگوں سے جہاد کرنے کی اجازت قرآن کریم میں دے دی گئی ہے اور وہ یہ ہیں :

۱۔ وہ لوگ جو خود مسلمانوں کے ساتھ جنگ کا آغاز کریں۔

۲ ایسے افراد جنھوں نے دغا کر کے معاہدوں کو توڑ دیا ہو۔

۳۔ ایسے ظالم جنھوں نے مسلمانوں کو یا ان کے بچوں اور عورتوں کو عذاب اور تکلیف میں ڈال رکھا ہو۔

اس تمام وضاحت کے بعد سر سید پوچھتے ہیں "کون کہہ سکتا ہے کہ اس قسم کی جنگ ناانصافی اور زیادتی ہے ؟ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لڑائی اخلاق کے برخلاف ہے ؟ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لڑائی قانونِ قدرت اور انسان کی فطرت کے مخالف ہے ؟ کون کہہ سکتا ہے کہ اس لڑائی کا حکم خدا کی مرضی کے برخلاف ہے ؟ کون کہہ سکتا ہے کہ اس حالت میں بھی لڑائی کا حکم نہ ہوگا، بلکہ دوسرا گال پھیر دینا خدا کی مرضی کے مطابق ہوگا ؟

سر سید نے ان معترضین کو جو آیاتِ جہاد کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ انسانیت کے خون بہانے اور بنی نوع انسان کے خون سے ہاتھ رنگنے کی ترغیب دیتی ہیں، یہ جواب دیا ہے کہ لڑائی شروع ہونے کے بعد اس کے سوا اور کیا ہوتا ہے کہ دشمنوں کو قتل کرو۔ لڑائی میں بہادری دکھاؤ۔ دل کو مضبوط رکھو اور میدان میں ثابت قدم رہو۔ قرآن میں جتنی بھی آیات جہاد کے متعلق ہیں ان کا یہی مفہوم ہے۔ ان سے بے جا خون ریزی مراد لینا سراسر زیادتی ہے کیوں کہ اسلام نے خود بارہا رحم کی ترغیب دی ہے۔ عورتوں، بچوں اور بوڑھوں کو جو شریکِ جنگ نہ ہوں قتل کرنے سے منع کیا ہے۔ مغلوب کو قتل کرنے کی اجازت نہیں دی۔ صلح وامن کی پیش کش کو قبول کرنا ضروری بتلایا ہے حتیٰ کہ باغوں کو کاٹنے اور کھیتوں کو جلا کر تباہ کر دینے کی سخت ممانعت کی گئی ہے۔

غلامی

سر سید سے پہلے اکثر مفکرین غلامی کے جواز پر متفق تھے۔ ان کا خیال صرف یہ تھا کہ معاشرہ کے اس مظلوم طبقے کے ساتھ نرمی اور رحم دلی کا سلوک ہونا چاہیے لیکن سید صاحب غلامی کے عدم جواز کا نظریہ پیش کرتے ہیں اور ان کو اس ستم ظریفی سے بڑا دکھ پہنچا ہے کہ "جن مذاہب میں کوئی خاص رعایت غلاموں کے ساتھ نہیں کی گئی۔ وہ تمام دنیا میں غلامی اور بردہ فروشی کا انسداد کرتی پھرتی

ہیں اور مسلمان جن کے مذہب نے تمام دنیا کے مذاہب سے بڑھ کر غلاموں کی حمایت کی اور سچ پوچھیے تو غلامی کو گویا بالکل معدوم کر دیا وہی تمام دنیا میں بردہ فروشی کے ناجائز اور ناشائستہ رواج میں سب سے زیادہ بدنام ہیں اور انہی کے مذہب پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ بنی نوع انسان کا دشمن اور ظلم و بے رحمی کا سرچشمہ ہے۔"

سرسید ابطالِ غلامی میں عقلی اور نقلی دونوں قسم کے دلائل پیش کرتے ہیں عقلی دلائل میں ایک دلیل یہ دی ہے کہ اگر غلامی خدا کی مرضی کے مطابق ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا بندوں کو اپنا شریک گردانتا پسند کرتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ " آزادی اور غلامی آپس میں ایسی نقیض ہیں کہ نہ تو دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے اور نہ دونوں کا ارتفاع۔ اس لیے یہ دونوں داخلِ مرضیِ پروردگار نہیں ہو سکتیں۔ ورنہ خود پروردگار کی مرضی میں تناقض لازم آئے گا۔"

اس کے علاوہ سرسید ایک اور دلیل دیتے ہیں۔ "ہم دیکھتے ہیں کہ انسان ایک ایسی ہستی بنایا گیا ہے جس کی فطرت میں آزادی اور خود مختاری رکھی گئی ہے۔ وہ ذی عقل اور ذی شعور ہے اس کو تمام قوائے ظاہری و باطنی دیے گئے ہیں۔ ان کے استعمال پر جس طرح وہ چاہے قادر ہے۔ پس یہ تمام چیزیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اس پتلے کے صانع کی مرضی یہی تھی کہ پتلا خود اپنا مالک رہے۔"

غلامی کے متعلق مذاہب کے رویے پر سرسید کا تبصرہ یہ ہے۔ "یہودی مذہب نے غلامی کے قانون کو جائز سمجھا اور عیسیٰ مسیح نے اس کے متعلق کچھ نہیں کہا۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ اس کی نسبت کہا اس کو کسی نے نہیں سمجھا۔" ان کا دعویٰ ہے کہ غلامی کی رسم نزولِ قرآن کے وقت عرب میں تمام قوموں کی طرح جاری تھی دفعتہً موقوف کر دینا صرف ملکی مصالح کے خلاف نہ تھا بلکہ ایسا کرنا انواع و اقسام کے گناہوں کا باعث بنتا۔ اسی لیے اسلام نے شراب خوری کی طرح غلامی کو بتدریج موقوف کرنے کی بنیاد ڈالی۔ ترغیب کے علاوہ بہت سے موقعوں پر حکماً غلاموں کو آزاد کرنے کے راستے کھول دیے ہیں۔

سید صاحب پہلے شخص ہیں جو اس بات کے دعوے دار ہیں کہ لڑائی میں قیدیوں کو غلام بنانے کا حکم قرآن مجید کی کسی آیت یا کسی حدیث صحیح سے ثابت نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب تک آیت فامّا منّا بعد و امّا فداء[1] نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس وقت تک قدیم دستور کے مطابق لونڈی

اور غلام بنائے جاتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم اور احادیث نبوی میں جابجا غلاموں کے متعلق احکامات موجود ہیں۔ اس آیت کے نزول کے بعد مستقبل میں غلام بنانے کی ممانعت کر دی گئی لیکن پہلے کے غلاموں کو آزاد کرنے پر مجبور نہیں کیا گیا۔

سرسید اپنے اس دعوے میں منفرد ہیں کہ اسلام نے غلامی کو ہمیشہ کے لیے موقوف کر دیا۔ پہلے یہ قیدی یا تو قتل کر دیے جاتے تھے یا انھیں غلام بنا لیا جاتا تھا یا فدیہ لے کر یا بغیر فدیہ کے احساناً چھوڑ دیا جاتا تھا۔ محولہ بالا آیت نازل ہونے کے بعد قتل اور غلامی ممنوع کر دیے گئے اور صرف رہا کرنے کا حکم باقی رہا۔ خواہ فدیہ لے کر ہو یا محض احسان اور نیکی کے خیال سے بغیر کچھ لیے چھوڑ دیا جائے۔

آزادی

سرسید اگرچہ غلامی کو فی نفسہ ایک قدرتی گناہ سمجھتے ہیں کیوں کہ انسان فطرتاً آزاد اور خود مختار پیدا ہوا ہے۔ لیکن وہ شخصی آزادی اور اجتماعی آزادی میں فرق کرتے ہیں اور وہ موخر الذکر کو اوّل الذکر پر کسی صورت میں قربان کر دینے کے لیے آمادہ نظر نہیں آتے۔ کونسل میں انھوں نے چیچک کے جبری ٹیکے کا مسودۂ قانون پیش کرتے ہوئے کہا "شخصی آزادی کی رعایت اس مضرت کو جائز نہیں رکھ سکتی جو مرض چیچک کے متعدی ہونے سے اوروں کو پہنچتی ہے۔"

حقوق نسواں

سرسید کے ہاں عورت کو بھی مرد کے برابر حقوق حاصل ہیں ان کے تمام پیش رو مفکرین کا یہ متفقہ فیصلہ تھا کہ عورتوں کو سیاست میں دخل دینے کی اجازت نہ ہونی چاہیے۔ حتیٰ کہ نظام الملک کے نزدیک عورت ضعیف العقل ہونے کے باعث سیاست میں دخل پانے کی مستحق نہیں ہے۔ اور ابن طقطقی تو ان سے امور سلطنت میں مشورہ لیے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا بشرطیکہ ان کے دیے ہوئے مشوروں کے خلاف عمل کیا جائے۔

سرسید نے عورتوں کے بارے میں انگلینڈ کے مروجہ قوانین سے بحث کی ہے اور بتلایا ہے کہ ان کے بلند بانگ دعوؤں کے باوجود درحقیقت وہ عورتوں کو حقیر و لایعقل سمجھتے ہیں۔ عورت کسی قسم کا معاہدہ نہیں کر سکتی۔ شوہر کی مرضی کے خلاف اس نے جن دستاویزات پر اپنے دستخط ثبت کیے ہوں قانون کی نظر میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ قانوناً عورت نہ تو کسی پر دعویٰ کر سکتی ہے اور نہ کوئی اس پر دعویٰ

رجوع کر سکتا ہے حتیٰ کہ شوہر کی اجازت کے بغیر بیع و شریٰ اور دیگر لین دین کی مجاز نہیں۔

سر سید کہتے ہیں کہ اسلام نے عورت کو مرد کے برابر حقوق دیے ہیں سن بلوغ کے بعد وہ اپنے نکاح میں خود مختار ہے۔ بعینہٖ جس طرح کہ مرد ہے، وہ مردوں کی طرح اپنی جائداد کی مالک ہے۔ معاہدہ، خرید و فروخت، ہبہ، وصیت اور وقف کرنے کے اس کو کلّی اختیارات حاصل ہیں۔

سیاست میں عورت کا کتنا حصّہ ہے سر سید اس کے متعلق کوئی واضح بات تو نہیں کہتے تاہم جب وہ یہ کہتے ہیں کہ عورت پر دو ہی پابندیاں عائد کی جا سکتی ہیں۔ اوّل ایسی پابندی جو عورت نے خود بسببِ معاہدۂ نکاح اپنے اوپر عائد کر لی ہو اور دوسری ستر عورت ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سر سیّد عورتوں کو کاروبارِ مملکت میں مردوں کے دوش بدوش شریک ہونے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔

حکومت اور تعلیم

آخر میں سر سیّد کے نظریۂ تعلیم و سیاست سے بحث ضروری ہے۔ اُنھوں نے تعلیم کی جو اہمیت بیان کی ہے اور اس سلسلے میں اُنھوں نے جو زرّیں کارنامے انجام دیے ہیں وہ ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔ سر سیّد تعلیم کی آزادی پر ایمان رکھتے تھے۔ وفات سے چار سال قبل جالندھر کے مقام پر اہلِ پنجاب کے ایڈریس کا جواب دیتے ہوئے اُنھوں نے کہا: "یونیورسٹیوں کی مثال اور ہمارے کالج کی لڑکیوں کی مثال آقا اور غلام کی سی ہے۔ ہم یونیورسٹیوں کے تابع ہیں۔ اس کے ہاتھ میں بکے ہوئے ہیں جو ٹکڑا اٹیرا علم کا وہ دیتی ہے اس کو کھا کر پیٹ بھر لیتے ہیں اور اس پر قناعت کرتے ہیں۔ اے دوستو! ہماری پوری پوری تعلیم ہمارے ہاتھ میں ہو گی۔ غلامی سے آزادی ہو گی۔ ہم آپ تعلیم کے مالک ہوں گے۔ اور بغیر یونیورسٹیوں کی غلامی کے ہم آپ اپنی قوم میں علوم پھیلائیں گے۔ فلسفہ ہمارے دائیں ہاتھ میں ہو گا اور نیچرل سائنس بائیں ہاتھ میں اور کلمہ لا الٰہ الا اللہ کا تاج سر پر، یونیورسٹی کی تعلیم ہم کو صرف خچّر بناتی ہے۔"

ایجوکیشنل کمیشن کے سامنے شہادت دیتے ہوئے سر سید نے کہا "جب تک لوگ اپنی تعلیم کا تمام اہتمام اپنے ہاتھ میں نہ لیں گے۔ اس وقت تک مناسب طور پر ان کی تعلیم کا ہونا ممکن نہیں ہے۔ پس ملک کے لیے یہ زیادہ تر مفید ہو گا کہ گورنمنٹ تعلیم کا تمام تر اہتمام لوگوں پر چھوڑ دے اور خود اس میں دست اندازی سے بالکل علیحدہ ہو جائے۔"

حکومت پر تعلیمی اداروں کے قیام کی حوصلہ افزائی البتہ فرض ہے بلکہ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ دیکھے کہ حکامِ ضلع اس قسم کے اداروں کے قیام کی کوششوں میں خلل انداز نہ ہوں اور اپنی حکومت اور رعب و دبدبہ کو ان کے خلاف عمل میں نہ لائیں۔ سر سید کے نزدیک مستحق طلبہ کو حکومت کی طرف سے اسکالرشپ دیا جانا بھی مستحسن ہے۔ غرضیکہ تعلیمی معاملات میں وہ اندرونی مداخلت کو برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہیں لیکن مالی امداد طلبا اور اداروں کے لیے ضروری سمجھتے ہیں اور حقیقت بھی یہی ہے کہ تعلیم کو حکومت کی گرفت سے آزاد ہونا چاہیے۔ ایک صدی کے تجربات نے ہم پر سر سید کے اس نظریہ کی صحت کو ثابت کر دیا ہے اور تعلیمی معاملات میں حکومت کی مداخلت کے نقصانات روزِ روشن کی طرح واضح ہو چکے ہیں۔

بابِ دوازدہم

جمال الدین افغانی

انیسویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کے خلاف یورپی ممالک کی ریشہ دوانیاں اپنے عروج پر تھیں۔ انھوں نے اسلامی ملکوں پر قبضہ جمانے کے لیے طاقت کے ساتھ ساتھ دوسرے ہتھکنڈوں سے بھی کام لیا۔ کبھی علم بردار تہذیب و ثقافت بن کر کسی ملک کو غلام بنالیا تو کہیں تاجر کے بھیس میں آکر تخت و تاج کے مالک بن گئے۔ ایک بھی اسلامی ملک ایسا نہ تھا جس پر وہ قابض نہ رہے ہوں یا جو معاشی اور سیاسی لحاظ سے ان کا غلام نہ ہو۔ افغانستان، ہندوستان، ایران و مصر کا ذکر ہی کیا خود ترکی کی حیثیت "مردِ بیمار" کی تھی۔ اس کے یورپی مقبوضات اس سے ایک ایک کرکے چھینے جاچکے تھے۔ ان حالات میں بھی مسلمانوں میں اتحاد عنقا تھا۔ ایک ملکِ مسلمان کو دوسرے ملکِ مسلمان سے کسی قسم کی ہمدردی نہ تھی۔ اس کی ذمہ داری مغربی شاطروں پر عائد ہوتی ہے۔ انھوں نے کم عقل اور جاہل مسلمانوں کے ذہنوں میں یہ بات خوب اچھی طرح بٹھادی تھی کہ قومیں وطن سے بنا کرتی ہیں، جس کے سبب ہر شخص جذبۂ وطن پرستی سے سرشار تھا۔ اس جذبے نے حالات کو بد سے بدتر بنادیا اور مغربی سیاست دانوں کو کھل کھیلنے کا موقع ہاتھ آیا۔ اور انھوں نے اسلامی ممالک کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم کرکے سب کو غلام بنالیا اور ان میں سے کسی نے اسی وطن پرستی کی وجہ سے دوسرے کی مدد نہیں کی۔ اور جو ملک غلام نہ بنتے وہ بھی یورپی اقوام کی ریشہ دوانیوں کی آماجگاہ بن گئے اور ان کے سایۂ عاطفت میں شخصی اور استبدادی حکومتیں قائم ہوگئیں جو عوام کے لیے بلائے بے درماں بن گئیں۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ چند سالوں میں مسلمانوں کا نام و نشان ہی کرۂ ارض سے مٹا کر رکھ دیا جائے گا لیکن انیسویں صدی کے تقریباً وسط میں افغانستان جیسے پس ماندہ ملک میں ایک ایسی ہستی پیدا ہوئی جس نے ہوا کا رُخ ہی موڑ دیا۔ مسلمانوں کو جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر جگایا۔ ان میں اتحاد و اتفاق کی روح پھونکی اور انھیں احساسِ زیاں دلایا۔ وہ جمال الدین افغانی تھے جو قدامت پسند

ملاؤں، مطلق العنان شہنشاہوں اور مغرب کے عیار سیاست دانوں سے تن تنہا لڑے۔ وہ اگرچہ اپنی زندگی میں اپنی قربانیوں اور جان فشانیوں کا ثمرہ نہ دیکھ سکے لیکن بیسویں صدی میں مسلمانوں کی بیداری اور مغرب کے آہنی پنجوں سے متعدد ممالک کی رہائی ان ہی کی رہینِ منت ہے۔

حالاتِ زندگی

سید جمال الدین افغانی شعبان ۱۲۵۴ھ مطابق نومبر ۱۸۳۹ء میں افغانستان کے کونڑ نامی ایک گاؤں میں پیدا ہوئے جو جلال آباد کے قریب ہے۔ ان کا تعلق ایک معزز سید گھرانے سے ہے جو علم و فضل میں بڑی شہرت کا مالک تھا۔ ان کے والد سید صفدر اپنے زمانے کے مشہور عالم تھے اور عوام پر ان کا خاصا اثر تھا۔ دوست محمد خاں افغانستان کا امیر تھا۔ شخصی حکومتوں میں عوام میں مقبولیت ایک سنگین جرم ہے۔ سید صفدر کی ہر دل عزیزی کے باعث اُنھیں امیر نے کونڑ سے بلا کر پورے گھرانے کے ساتھ کابل میں نظر بند کر دیا۔ افغانی کی عمر اس وقت آٹھ سال کی تھی۔ کابل پہنچتے ہی اُنھوں نے تعلیم کا آغاز کیا اور ابتدائی تعلیم والد سے حاصل کی۔ اس نظر بندی کی میعاد بھی آٹھ سال رہی لیکن اس سے فائدہ یہ ہوا کہ افغانی کو کابل کے علما سے فیض حاصل کرنے کا موقع مل گیا۔ اُنھوں نے اس قلیل مدت میں علومِ شرعی کے علاوہ فلسفہ، ریاضی، نجوم اور تاریخ میں دست گاہ حاصل کر لی جب امیر دوست محمد خاں نے سید صفدر کو اپنے گاؤں واپس جانے کی اجازت دے دی تو افغانی بھی ان کے ہمراہ کونڑ پہنچے۔ سید صفدر جلد ہی فوت ہو گئے۔ والد کے انتقال کے بعد افغانی کا ذوقِ علم اُنھیں کشاں کشاں ہندوستان لے آیا۔ کچھ عرصے کے قیام کے بعد وہ فریضۂ حج کے لیے حرمین شریفین جا پہنچے۔ اُنھوں نے مشرقِ وسطیٰ کے متعدد ممالک کی سیر کی اور تین سال کے بعد واپس آ گئے۔

۱۲۷۹ھ میں امیر دوست محمد خاں نے اُنھیں اپنا مشیر بنا لیا اور اپنے بیٹے محمد اعظم خاں کی اتالیقی کا فرض بھی سونپا۔ اس زمانے میں ہرات ایران کے زیرِ نگین تھا اور ایران کے بادشاہ کی طرف سے امیر کا بھائی سلطان احمد خاں اس کا گورنر تھا۔ انگریزوں کے ایما پر دوست محمد خاں ہرات پر حملہ آور ہو کر اس پر قابض ہو گیا۔ اس مہم میں افغانی نے کارہائے نمایاں انجام دیے بلکہ یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ اس کامیابی کا سہرا ان ہی کے سر ہے۔ امیر کے انتقال کے بعد ان کی وصیت کے مطابق ان کا چھوٹا لڑکا شیر علی کابل کے تخت پر بیٹھا۔ افغانستان پر خونریزی اور خانہ جنگی کے کالے بادل چھائے ہوئے تھے لیکن افغانی

ہی کی تگ و دو کا ثمرہ تھا کہ شیر علی کے بڑے بھائی جو اس تخت نشینی کو اپنی حق تلفی سمجھتے تھے اپنے دعوے سے دست بردار ہوگئے۔ افغانی شیر علی کے مشیرِ خصوصی تھے لیکن وزیر خانہ جنگی میں اپنا مفاد سمجھتا تھا۔ اس کے مشورے سے شیر علی نے افغانی کی شدید مخالفت کے باوجود اپنے بھائیوں کو گرفتار کرنے کی کوشش کی لیکن اس پر عمل ہونے سے پہلے ہی بھائیوں کو اس کی اطلاع ہوگئی اور وہ شیر علی کی دسترس سے باہر نکل گئے۔ اس واقعہ کا اثر افغانی پر بہت ہوا اور دوسری بار ۱۲۸۰ھ میں ہندوستان آئے۔ جب شیر علی کا بڑا بھائی اور افغانی کا شاگرد محمد اعظم خاں کابل پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہوگیا تو افغانی وطن واپس آئے اور اعظم کے مشیر مقرر ہوئے لیکن ڈیڑھ سال کے بعد ہی قسمت نے پلٹا کھایا اور شیر علی کابل واپس لینے میں کامیاب ہوگیا اور اعظم خاں کو راہِ فرار اختیار کرنی پڑی تو افغانی نے بھی وطن کو خیر باد کہہ دیا۔ اس وقت ان کی عمر تیس سال کی تھی۔

تیسری بار افغانی ہندوستان آئے۔ انگریزوں کو ان سے خطرہ تھا۔ اس لیے ان پر قدغن بٹھا دیا گیا۔ وہ نہ تو کسی ہندی عالم سے مل سکتے تھے اور نہ کوئی عالم ان سے ملاقات کر سکتا تھا۔ ان حالات میں ان کا ٹکنا مشکل ہوگیا اور وہ جلد ہی مصر کے لیے روانہ ہوگئے۔ جہاں انھوں نے ایک معلم کی حیثیت سے بہت جلد شہرت حاصل کر لی۔ یہاں چالیس دن ہی رہنے پائے تھے کہ انگریزوں نے خدیو مصر پر دباؤ ڈال کر انھیں مصر سے نکلوا دیا۔ مصر میں قیام کے دوران میں افغانی کو نہایت ذہین شاگرد مل گئے تھے۔ جن میں آگے چل کر محمد عبدہٗ نے بہت شہرت حاصل کی۔ مصر سے وہ قسطنطنیہ آئے۔ ترکی عوام نے ان کا پر جوش خیر مقدم کیا۔ افغانی کے اثر و رسوخ نے قدامت پسند علما کو ان کا مخالف بنا دیا۔ ان کے خلاف کفر کے فتوے صادر کیے گئے اور آخر کار انھیں ترکی سے نکلوا کر دم لیا۔ وہ پھر ۱۲۸۸ھ میں مصر آئے۔ اس بار انھوں نے مصر کی سیاسی اور سماجی اصلاح میں زبردست حصہ لیا۔ جامعہ ازہر کے نصاب میں بنیادی تبدیلیاں کیں۔ جدید علوم داخلِ نصاب کیے گئے۔ فلکیات اور فلسفہ پر خود بھی لیکچر دیا۔ مصر کی معاشی حالت کو سدھارنے کے لیے انجمن محفل وطنی کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا جس کا مقصد ممبروں میں سادگی اور کفایت شعاری کو فروغ دینا تھا۔ مصری صحافت بھی افغانی کی رہینِ منت ہے۔ انھوں نے معیاری اخبارات جاری کیے جن میں خبروں پر تبصرے کا آغاز کیا گیا اور سیاستِ حاضرہ پر شدید نکتہ چینی کی جانے لگی۔ افغانی کی تعلیمی،

معاشری، معاشرتی اور سیاسی اصلاحات کے باعث عوام میں بیداری کی ایک لہر دوڑ گئی اور نتیجۃً خدیو اسمٰعیل کو تخت سے دست بردار ہونا پڑا اور توفیق جو افغانی کے ہم خیالوں میں سے تھا خدیو مقرر ہوا۔ خدیو بننے کے بعد توفیق کا رویہ بدل گیا۔ اس نے افغانی کو بے سروسامانی کی حالت میں مصر سے نکال دیا۔ وہ ہندوستان پہنچے۔ بمبئی اور حیدر آباد میں قیام کیا۔ اسی سال مصری کاشت کاروں نے بغاوت کر دی تو افغانی کو کلکتہ لے جا کر نظر بند کر دیا گیا لیکن جب یہ بغاوت فرو ہو گئی تو افغانی پر سے پابندیاں بھی اٹھالی گئیں۔ وہ افغانستان پہنچے۔ یہ امیر عبدالرحمٰن کا عہد تھا۔ افغانی نے یہاں اصلاحات کے نفاذ کی کوشش کی، ناکامی کے بعد وہ ہندوستان ہوتے ہوئے لندن اور پیرس کے سفر پر روانہ ہو گئے۔ پیرس میں وہ نہایت آزادی کے ساتھ اظہارِ خیال کر سکتے تھے۔ اپنے شاگرد محمد عبدہٗ کے ساتھ مل کر اُنھوں نے ایک جماعت کی داغ بیل ڈالی جس کا نام "الجمعیۃ العروۃ الوثقیٰ" رکھا۔ اس جماعت کے ترجمان کی حیثیت سے ایک ہفتہ وار اخبار "العروۃ الوثقیٰ" کے نام سے جاری کیا گیا۔ یہ اخبار اٹھارہ اشاعتوں سے زیادہ تو نہ چل سکا تاہم مشرق و مغرب میں اس نے تہلکہ مچا دیا۔

افغانی نے مہدی سوڈانی کی تحریک کے زمانے میں برطانیہ اور مصر میں مصالحت کرانے کی کوشش کی لیکن کامیاب نہ ہو سکے۔ آخر کار وہ روس کی طرف ملتفت ہوئے۔ اُنھوں نے ماسکو کا سفر کیا اور روسی مسلمانوں پر سے مذہبی پابندیوں کا ختم کرا دینا ان کا شاندار کارنامہ ہے۔ وہ شاہی دعوت پر ایران گئے لیکن وہاں زیادہ دیر نہ ٹھہر سکے کیوں کہ شہنشاہ نے ان کی مجوزہ اصلاحات کو مسترد کر دیا۔ ایران سے وہ دوسری مرتبہ روس آئے۔ دو سالہ قیام کے باوجود وہ روس، افغانستان اور ایران میں دوستی بڑھانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ وہ آخر کار جرمنی ہوتے ہوئے پیرس پہنچے۔ شاہ ایران نے دوبارہ دعوت دی لیکن اس بار بھی وہ زیادہ عرصے تک ایران میں نہ رہ سکے اور اُنھیں بیماری کی حالت میں پابجولاں ایران سے نکال دیا گیا لیکن ایران میں جو بیداری اُنھوں نے پھیلائی تھی وہ رنگ لائے بغیر نہ رہ سکی اور جب بادشاہ نے تمباکو کی اجارہ داری ایک غیر ملکی کمپنی کو دے دی تو افغانی کے ایما پر مجتہدِ اعظم نے تمباکو کے حرام ہونے کا فتویٰ صادر کر دیا جس کی وجہ سے سارا تمباکو تباہ کر دیا گیا۔ اور شاہ ایران بھی ایک محبِّ وطن کی گولی کا نشانہ بن گیا۔

ایران سے وہ لندن پہنچے اور ضیاء الخافقین نامی ایک اخبار نکالا جس کا ہدف اعتراض شاہ

ایران تھا۔ اس کے بعد سلطان عبدالحمید کے بے حد اصرار پر ۱۸۹۲ء میں قسطنطنیہ گئے۔ سلطان، افغانی کی مدد سے ایک اسلامی وفاق قائم کرکے اس کا سربراہ بننے کا خواہاں تھا۔ اس زمانے میں انھوں نے اتحادِ اسلامی کی تحریک کو تیز تر کردیا لیکن وہ سلطان کے خود غرضانہ رویے سے بدظن ہوگئے۔ حاسدوں نے بھی سلطان کو ان کے خلاف خوب بھرا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھیں قسطنطنیہ میں نظربند کردیا گیا جہاں وہ مرضِ سرطان میں مبتلا ہوکر شوال ۱۳۱۴ھ مطابق ۹ مارچ ۱۸۹۷ء کو انتقال کرگئے۔ کچھ مؤرخین ان کی موت کا سبب زہر خورانی بتلاتے ہیں۔ افغانی قسطنطنیہ میں دفن ہوئے۔ بعد میں ان کی لاش افغانستان لائی گئی۔

تصانیف

جمال الدین افغانی نے کل ۵۸ سال کی عمر پائی۔ وہ ایک جگہ کبھی چین سے نہ بیٹھے۔ آج مصر میں ہیں تو کل ترکی میں۔ ۱۶ سال کی عمر سے ۵۸ سال کی عمر تک ایک جگہ رہنے کی زیادہ سے زیادہ مدت پانچ سال ہے جو انھوں نے آخری عمر میں ترکی میں گزارے۔ وہ بھی نظربندی کی وجہ سے مجبور تھے۔ ایشیا اور یورپ کا شاید ہی کوئی ملک ہو جہاں وہ نہ گئے ہوں۔ اس سیاحت کے علاوہ عمر کا ایک بڑا حصہ عملی سیاست اور معلمی میں بسر کیا ہے۔ ایسے شخص سے زیادہ تصانیف کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ اس کے باوجود افغانی نے مختلف شکلوں میں اپنی تصانیف کا ایک معتدبہ ذخیرہ چھوڑا ہے۔ انھوں نے اپنے خیالات کے اظہار کے لیے متعدد زبانوں کو ذریعہ بنایا۔ عربی اور فارسی کے علاوہ انگریزی اور فرانسیسی زبانوں میں انھوں نے مضامین اور خطوط لکھے۔ ان تصانیف میں ایک گراں مایہ تصنیف افغانستان پر ہے جس کا نام "تتمۃ البیان فی تاریخ افغان" ہے۔ کتاب فارسی زبان میں لکھی گئی تھی۔ عربی میں بھی اس کا ترجمہ ہوا۔ اس کتاب میں سید صاحب کے سیاسی افکار ملتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک رسالہ جو عربی اور فارسی دونوں میں لکھا گیا۔ "الرد علی الدہریین" ہے جس میں نیچریوں کے عقائد کی بہ دلائل تردید کی گئی ہے۔ اس کتاب میں بھی ضمناً سیاسی نظریات جابجا بیان ہوئے ہیں۔ مدینۂ فاضلہ اور اسلام میں گہرا تعلق بتلایا گیا ہے۔ افغانی نے پیرس سے "العروۃ الوثقیٰ" اور لندن سے "ضیاء الخافقین" جاری کیے تھے جن میں ان کے بلند پایہ سیاسی مضامین شائع ہوا کرتے تھے۔ اوّل الذکر میں انھوں نے مغربی ممالک کی عیارانہ چال اور ان کی سیاست کی پردہ دری کی ہے۔ اور مؤخر الذکر میں ایرانی سیاست کو اعتراض کا ہدف بنایا ہے۔ العروۃ الوثقیٰ عربی میں شائع ہوتا تھا اور

ضیاء الخافقین میں عربی اور انگریزی دونوں زبانوں کے مضامین ہوتے تھے۔
افغانی کے فارسی مضامین جو "مقالاتِ جمالیہ" کے نام سے شائع ہوئے ہیں، ادبی اور علمی لحاظ سے بہت اہم ہیں۔ ان میں زیادہ تر تعلیمی اور اصلاحی موضوعات پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ ان مضامین میں اکثر و بیشتر ایسے ہیں جو قیامِ ہند کے دوران میں لکھے گئے اور رسالہ "معلم شفیق" اور "معلم" میں شائع ہوئے۔ جن میں علم کی اہمیت اور علوم کے سلسلے میں مشرق و مغرب، جدید و قدیم کے فرق کو نار وا بتلایا ہے اور مسلمانوں کو تلقین کی ہے کہ جو علم مفید ہو اس کو اپنائیں خواہ وہ کسی بھی ملک یا خطے سے تعلق رکھتا ہو۔
ان کتب و رسائل کے علاوہ افغانی نے انگریزی مضامین کا ایک بڑا ذخیرہ چھوڑا ہے۔ مختلف زبانوں میں ان کے خطوط بھی خاصی اہمیت کے مالک ہیں۔

اسلوبِ بیان اور طرزِ استدلال

افغانی نے مختلف زبانوں میں کتابیں، مضامین اور مکاتیب لکھے۔ ان میں سے ہر ایک زبان پر وہ کماحقہٗ قدرت رکھتے ہیں اور ہر ایک میں صاحبِ طرز مصنف ہونے کا انھیں فخر حاصل ہے۔ ان کی تحریر ان کے کردار کی آئینہ دار ہے۔ افغانی عمل کے پتلے اور دُھن کے پکّے تھے۔ جوش و خروش ان کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا۔ ان کی فطرت میں گرمی اور سوز کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا۔ یہ تمام چیزیں ان کی تحریروں میں بہت نمایاں ہیں۔ ان کے کردار میں جرأت و بے باکی کو بہت اونچا مقام حاصل ہے۔ ان کی تصانیف کے ایک ایک نقطے سے ان کی جرأت مندی اور دلیری واضح ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ جو کچھ کہتے ہیں صاف اور کھلے بندوں کہتے ہیں۔ گول مول بات کہنے کے وہ قائل نہیں۔ جب کسی کی تعریف و توصیف کرتے ہیں تو اس میں بھی کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔ بقول قاضی عبد الغفار صاحب کے "وہ الفاظ کا سیاسی کھیل کبھی نہ کھیلتے تھے۔ صاف کہتے تھے جس طرح صاف سمجھتے تھے۔ پتھر کا جواب پتھر سے دیتے تھے اور لوہے کو لوہے سے کاٹتے تھے۔" یہاں اس کی دو ایک مثالیں دینا بے موقع نہ ہوگا۔
افغانی کو سر سیّد اور ان کے ساتھیوں سے اختلاف ہے۔ وہ لکھتے ہیں "ہندوستان کا ایک آدمی احمد خاں انگریز سے فائدہ حاصل کرنے کی خاطر ان کے محلوں کا طواف کرتا تھا۔ اس نے اپنے آپ کو انگریزوں کے سامنے پیش کیا۔ اپنے مذہب کو چھوڑنے اور انگریزی مذہب اختیار کرنے کے لیے چند قدم آگے بڑھ آئے ۔۔۔۔ احمد خاں اور اس کے پیروکاروں نے دین کا لباس خود اتارا اور مسلمانوں میں

فتنے ڈالنے اور اُن کی آواز کمزور کرنے کے لیے اُنھیں بھی دین چھوڑنے کی دعوت دی۔"

مولوی سمیع اللہ خاں کے متعلق لکھتے ہیں: "وہ دہریوں میں سب سے بڑا مکّار اور سب سے بڑا حیلہ ساز ہے۔ اس کی چالیں بڑی گہری ہوتی ہیں اور مسلمانوں کو گمراہ کرنے اور ان کے اتفاق و اتحاد کو ختم کرنے کے نت نئے راستے نکالتے اور ہندوستان میں انگریزی حکومت کے قدم مضبوط کرنے میں اس کا فریب بڑھ چڑھ کر ہے۔ یہ مکّار شخص مسلمانوں کی مجالس میں تقریر کرنے کھڑا ہوتا ہے تو بات کرنے سے پہلے اس کے آنسو رواں ہو جاتے ہیں اور اسلام کو مٹانے اور اس کے بنیادی اصول کو باطل کرنے کے لیے وہ انتہائی درجے کی فصاحت استعمال کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات اور پیغمبروں پر اعتراضات کرتا اور پھر زور زور سے روتا ہے گویا اسے دین اور دینداری کا غم کھائے جارہا ہے۔" یہ تو خیر سرسیّد اور سمیع اللہ ہی ہیں۔ افغانی بڑے بڑے بادشاہوں کو بھی کھری کھری سنانے سے دریغ نہیں کرتے۔ وہ ناصر الدین شاہ قاچار کے متعلق لکھتے ہیں: "بادشاہ کا دل و دماغ دونوں ماؤف ہو چکے ہیں۔ اس کی سیرت بگڑ چکی ہے اس کی حرکات ضعیف اور اس کی علامات قبیح ہو چکی ہیں۔ وہ ملکی سیاست اور اللہ کی مخلوق کے مفاد سے عاجز آ چکا ہے...۔ جب سے بلادِ افرنگ سے واپس آیا ہے حیا کے جامے کو اس نے بالکل اُتار پھینکا ہے۔ شرابیں پیتا ہے، کفار سے دوستی کرتا ہے اور دینداری سے دشمنی رکھتا ہے۔"

اس صاف بلکہ بے محابا گوئی کے علاوہ افغانی کی تحریر کی سب سے بڑی خصوصیت اختصار ہے۔ ان کے مضامین حشو و زوائد سے بالکل پاک ہیں۔ وہ مضمون کو پھیلاتے ضرور ہیں لیکن نہایت عمدگی کے ساتھ سمیٹ لیتے ہیں جس کے باعث بلا کی تاثیر پیدا ہو جاتی ہے۔ پھر ان کا خلوص اور نیک نیتی بھی تاثیر میں اضافہ کر دیتی ہے۔ بالخصوص جہاں اُنھوں نے خطیبانہ طرز اختیار کیا ہے، اسے پڑھ کر سخت سے سخت دل موم بن جاتے ہیں۔ مثلاً وہ اسلامی اتحاد کے لیے مسلمانوں کو للکارتے ہوئے کہتے ہیں:

"اے بہادروں کی یادگار مردو! اے سورماؤں کے جانشینو! اے سرداروں کے وارثو! کیا تمھارے اقبال کا دور ختم ہو چکا ہے؟ کیا تلافیٔ مافات کا موقع ہاتھ سے نکل چکا ہے؟ کیا نااُمیدی کی گھڑی سر پر آ گئی ہے؟" وہ علما کو دعوتِ عمل اس طرح دیتے ہیں: "اے رحمت کا ساتھ دینے والو! اور شفقت کی مدد کرنے والو! تم کہاں ہو؟ اے مروّت کے پہاڑو! اور طاقت کی چٹانو! تم کہاں ہو؟ کمک دینے کے لیے ہر وقت تیار رہنے والو! اور سختی کے وقت مظلوم کی فریاد سننے والو! تم کہاں ہو؟ اے اس بہترین

جماعت کے ارکین جسے اللہ تعالیٰ نے نیکیوں کو پھیلانے اور برائیوں کو دُور کرنے کے لیے پیدا کیا تھا، کہاں ہو؟"

افغانی اپنے خیالات کو مختلف پیرایوں میں ادا کرنے پر قدرت کاملہ رکھتے ہیں۔ ایک ہی بات کو ذہن نشین کرانے کے لیے نئے نئے طریقوں سے اسے بار بار دہراتے ہیں۔ اس کے علاوہ جو چیز پڑھنے والے کا دل موہ لیتی ہے وہ ان کی وسعتِ معلومات ہے جو ان کی تمام تحریروں میں بلا استثنا محسوس ہوتی ہے، جغرافیہ، تاریخ، شرعی علوم اور سائنس وغیرہ کے جواہر ریزے افغانی نے اپنی تحریروں میں جابجا بکھیرے ہیں۔

افغانی کے طرزِ استدلال کو اگر کوئی نام دیا جاسکتا ہے تو وہ واعظانہ ہے، وہ اپنے افکار کے اثبات کے لیے کلام اللہ سے اکثر کام لیتے ہیں۔ مسلمانوں کے اتحاد کی جب تلقین کرتے ہیں تو انما المؤمنون اخوۃ کی آیات پیش کرتے ہیں۔ جہاں اُنھوں نے کفار سے ترکِ موالات کی تاکید کی ہے۔ وہ چند آیات کا حوالہ دیتے ہیں: ولا تتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء تلقون الیھم بالمودّۃ وقد کفروا بما جاء کم بالحق (میرے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو دوست نہ بناؤ۔ تم ان کے پاس دوستی لے کر جاتے ہو حالانکہ وہ اس حق سے منکر ہو چکے ہیں جو تمھارے پاس آیا ہے) نیز لا تتخذوا بطانۃ من دونکم لا یالونکم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواھھم وما تخفی صدورھم اکبر۔ (اپنے سوا دوسروں کو اپنا رازدار نہ بناؤ۔ وہ تمھیں نقصان پہنچانے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھیں گے۔ تم کو جتنی تکلیف ہوتی ہے ان کو خوشی ہوتی ہے۔ دشمنی ان کی زبانوں سے بھی ظاہر ہو چکی ہے اور جو کچھ ان کے سینوں میں چھپا ہوا ہے وہ اس سے بھی زیادہ ہے)

قرآنِ مجید کے بعد وہ احادیثِ نبوی سے استدلال کرتے ہیں۔ اتحاد المسلمین کی اہمیت واضح کرنے کے لیے اُنھوں نے متعدد احادیث نقل کی ہیں۔ مثلاً المومن للمؤمن کالبنیان یشد بعضہ بعضا (ایک مومن دوسرے مومن کے لیے عمارت کے مثل ہوتا ہے جس کے اجزا ایک دوسرے کو مضبوط کرتے ہیں) اور یہ حدیث لا تقاطعوا ولا تدابروا ولا تحاسدوا وکونوا عباد اللہ اخوانا (باہمی تعلقات کو ختم نہ کرو، ایک دوسرے کی غیبت نہ کیا کرو، آپس میں حسد نہ کرو، خدا کے بندو بھائی بھائی بن جاؤ)

افغانی تاریخ سے بھی مثالیں دیتے ہیں۔ اس میں وہ تاریخ اسلام کے علاوہ اقوامِ عالم کے تاریخی واقعات بھی پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک غیر مسلم اقوام کے حالات سے عبرت حاصل کرنے

میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ جہاں وہ رنگ و نسل کے مضر اثرات گنواتے ہیں تو مسلمانوں کی تاریخ سے اس طرح استدلال کرتے ہیں: ”جس دن اسلام کا سنگِ بنیاد رکھا گیا تھا اس وقت سے لے کر آج تک مسلمانوں کی تاریخ گواہ ہے کہ وہ قبائل اور رنگ و نسل کی بنیاد پر قائم ہونے والے اتحاد و اجتماع کو کوئی وقعت نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک صرف مذہبی اخوت ہی قابلِ اعتنا ہے۔“ وہ یونان، ایران اور فرانس وغیرہ کی تاریخوں سے نہایت بے تکلفی کے ساتھ حوالے دیے چلے جاتے ہیں۔ ایرانِ قدیم کے فرماں روا اور سکندرِ اعظم کے واقعات اکثر انھوں نے بیان کیے ہیں۔

اپنے خیالات کی وضاحت کے لیے افغانی تشبیہات بھی پیش کرتے ہیں۔ وہ اتحاد و اتفاق کے فوائد گنواتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کی وجہ سے قومی زندگی اور قومی عظمت کے مختلف راستے ایک ہی مرکز پر جا کر ختم ہوتے ہیں۔ متحدہ قوم اپنے فوائد کو حاصل کرنے اور منافع کا پورا پورا خیال رکھنے میں ان دریاؤں کی طرح ہے جو سمندر کو پانی دیتے ہیں۔ جن کا پانی دوبارہ بادلوں کے ذریعے انھی میں آ کر جمع ہو جاتا ہے۔ یا وہ وہم کو قومی زوال کا سب سے بڑا سبب قرار دیتے ہیں اور بالخصوص انگریزوں کے معاملے میں اہلِ مشرق ان کے نزدیک وہم میں مبتلا ہیں۔ وہم کے نقصانات کی مثال وہ یہ دیتے ہیں کہ کوئی مسافر جنگل میں شیر کی لاش کو دیکھ کر اسے زندہ سمجھے تو لازماً اس پر لرزہ طاری ہو جائے گا۔ یا ڈر کے مارے وہیں جان دے دے گا یا خوف اور سراسیمگی کے عالم میں اندھا دھند بھاگنا شروع کر دے گا اور راستہ گم کر کے بھٹکتا پھرے گا اور ہو سکتا ہے کہ اس گمراہی اور آوارہ گردی میں وہ ہلاک ہو جائے۔

سیاسی نظریات

افغانی کے سیاسی نظریات کا جائزہ لینے سے قبل یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ ان کا زمانہ مسلمانوں کے ادبار کا بدترین عہد تھا۔ یوں تو کہنے کو بہت سی اسلامی حکومتیں قائم تھیں لیکن ان میں سے اکثر کے باہمی تعلقات معاندانہ تھے اور باقی ملکوں کو دوسرے مسلم ممالک سے کوئی ہمدردی نہ تھی۔ یورپی اقتدار کے سیلاب نے ان کو بری طرح گھیر رکھا تھا اور بہت سے ملک تو اس کی نذر بھی ہو چکے تھے۔ افغانی کا عہد بہت حد تک ابنِ تیمیہ کے زمانے سے ملتا جلتا ہے۔ موخر الذکر کے زمانے میں منگول بلائے بے درماں بن کر مشرق سے آئے تھے۔ افغانی کے زمانے میں مصائب و آلام کی گھٹا

مغرب سے اُٹھی تھی اور منگولی فتنہ سے کئی گنا زیادہ خطرناک تھی کیوں کہ اسلحات جنگ کے علاوہ سازش، فریب اور عیاری کیا کچھ نہ تھا۔ اس قسم حالات میں مفکر یا تو نرا حقیقت پسند بن جاتا ہے۔ یا بالکل ہی حقائق سے آنکھیں بند کر لیتا ہے لیکن افغانی ان حالات سے بہت زیادہ متاثر معلوم نہیں ہوتے۔ ان کے افکار پر حقیقت کا گہرا رنگ ضرور ہے لیکن اُنھوں نے تصوریت کا دامن بھی ہاتھ سے چھوٹنے نہیں دیا۔

اجتماع

افغانی نے انسانی خصوصیات سے بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک انسان دو وجودوں کا مالک ہے۔ وہ ایک وجود کو وجودِ انفرادی کا نام دیتے ہیں۔ قدرت نے انسان کو اپنی حفاظت کرنے کے لیے نوعِ انسانی کی بقا کی خاطر اور اپنی نسل بڑھانے کے لیے مخصوص قوتیں عطا کی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان قوتوں میں وہ دیگر حیوانات کے ہم پلّہ ہے۔ البتہ افغانی ایک لطیف سا فرق ضرور محسوس کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جہاں تک انسان کی انفرادی ضروریات کا تعلق ہے۔ وہ دیگر حیوانات سے صرف اس بات میں ممتاز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو "صنّاع" بنا کر دنیا میں بھیجا ہے۔ اس کام کو انجام دینے کی جملہ سہولتیں فراہم کی ہیں۔ ایجادو اختراع کی راہیں بھی اس کے لیے کھول دی ہیں۔ اسے نہ صرف اپنے ہاتھ سے رزق تیار کرنے کا گُر بتلایا ہے بلکہ اسی رزق پر اس کے وجود اور بقا کا انحصار ہے۔ مزید وضاحت کے لیے وہ مثال دیتے ہیں کہ انسان کو کوئی چیز تیار نہیں ملتی۔ اسے زمین کی کاشت اور مویشیوں کی دیکھ بھال کے بعد کہیں جا کر اپنا پیٹ بھرنا نصیب ہوتا ہے۔ یہی حال اس کے ملبوسات کا ہے۔ کپڑے نہایت مشقت کے بعد بُن کر وہ زیب تن کرتا ہے۔ اپنے پیروں کو زمین کی خراش سے بچانے کے لیے اسے جوتے گانٹھنے پڑتے ہیں۔ اسی طرح اس کے امکانات میں بھی اس کو بڑا دخل حاصل ہے۔ افغانی ان تمام مشاہدات کے بعد اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ " انسان کے پاس عیش و تنعم کے جتنے بھی دل فریب سامان موجود ہیں وہ درحقیقت اسی کے اعمال و افکار ہیں جو مادی شکل اختیار کر کے سامنے آتے ہیں "

افغانی مزید کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے دیگر حیوانات کے مقابلے میں انسان کو شرف بخشا ہے۔ اور اسے بلند پایہ اور ترقی یافتہ زندگی عنایت کی ہے اور یہ زندگی اجتماع کی شکل میں نمودار ہوتی ہے۔ وہ

انسانی اجتماع کی مثال جسم سے دیتے ہیں اور کہتے ہیں: " ایک ہی خیال کے بے شمار افراد سے ایک جسم یا مجموعہ بنتا ہے اور یہ جسم یا مجموعہ ایک نام سے مخصوص کیا جاتا ہے۔ اس کے وجود میں افراد اعضا کا کا کام دیتے ہیں اور مختلف شکلوں میں مختلف فرائض بجالاتے ہیں۔ ہر فرد جسم اجتماعی کی بقا، اس کی تقویت اور اس کی زندگی کو زیادہ سے زیادہ کامیاب بنانے کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ اس لیے کہ جسم اجتماعی کے مجموعی فائدے اور ترقی سے اسے بھی فائدہ پہنچے گا۔ بعینہٖ اسی طرح اعضا جسم کے اعمال و وظائف میں مشغول ہوتے ہیں اور جسم کی قوت کا فائدہ ان کو بھی پہنچتا ہے۔"

محرکات

افغانی نے اجتماع کے اسباب پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ وہ اجتماع کے لیے نسبی رشتوں کی اہمیت سے منکر تو نہیں ہیں تاہم اسے محض ضرورت اور مجبوری کے طور پر اتحاد کا ذریعہ بتلاتے ہیں۔ وہ اپنے ایک مضمون "مسلمانوں کا تنزل و جمود" میں اس طرح رقم طراز ہیں: " از روئے قیاس اخوت اور دیگر نسبی رشتوں کو ایک خاص درجہ حاصل ہے لیکن انسان کی عملی اور اجتماعی زندگی میں اس کا وجود صرف اس لیے ہے کہ ضرورتوں اور مجبوریوں کا لامتناہی سلسلہ رشتہ داروں اور خاندانوں کو اس بات پر آمادہ کرتا ہے کہ وہ فوائد حاصل کرنے اور نقصان سے بچنے کے لیے ایک دوسرے کی امداد کریں۔ یہ امداد کچھ مدت گزر جانے کے بعد دل میں رشتہ کی اہمیت کو راسخ کر دیتی ہے اور پھر تا زندگی انسان رشتے کی حفاظت کے لیے مستعد رہتا ہے۔ نفس جس طرح بھوک، پیاس اور سیرابی کو طبعی طور پر محسوس کرتا ہے۔ اسی طرح رشتے دار بھی آئی ہوئی مصیبت اور ظلم کے وقت دلی ہمدردی اور اس کی امداد کی ضرورت کو طبعی طور پر محسوس کرنے لگتا ہے۔ حالانکہ اس کی یہ کیفیت پہلے پہل محض ضرورت کی پیداوار تھی۔" ان کے نزدیک ہم خیال یا ایک مزاج کا ہونا اجتماع کا سبب ہے۔

افغانی اجتماع کے اسباب سے زیادہ ان چیزوں سے بحث کرتے ہیں، جو اجتماع پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "مزاجوں پر غذاؤں اور دواؤں اور مختلف موسموں اور ہواؤں کا نمایاں اثر پڑتا ہے۔ اسی طرح ان کی حکمت کا تقاضا یہ بھی ہے کہ ہر عمل اور وضع بھی انسان کی ہیئت اجتماعی پر باقاعدہ اثر انداز ہوتی ہے ۔۔۔ زندگی اور اس کے افعال پر کائنات کی جڑی بوٹیوں کی تاثیر کے اسباب ایک ماہر طبیب تک کی نظر سے غائب رہ سکتے ہیں مگر انسان کی اجتماعی ہیئت پر

انفرادی حالات کے اثر انداز ہوتے کا راز وہ راز ہے جس پر مطلع ہوجانا ہر اس شخص کے لیے آسان ہے جو اپنی بصیرت کی آنکھ ضائع نہ کرچکا ہو۔"

فضائل

افغانی کے نزدیک اجتماعِ انسانی میں سب سے زیادہ اہمیت فضائل کو حاصل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ " وجودِ اجتماعی میں فضائل کو وہی حیثیت حاصل ہے جو وجودِ انفرادی میں قوتِ حیات کو ہے۔ بہ الفاظِ دیگر فضائل کی حیثیت عالمِ انسانی میں وہی ہے جو فضلئے عالم میں کشش کی ہے۔" اس کی مثال وہ یہ دیتے ہیں کہ جس طرح ستارے باہمی کشش کی وجہ سے قائم ہیں اسی طرح فضائل کے باعث اجتماع کا وجود برقرار ہے۔ وہ فضائل کی تشریح بھی کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک فضائل نفس کی ان خصلتوں کا مجموعہ ہے جو انسان کے درمیان الفت واتفاق کی بنیاد ڈالتی ہیں مثلاً سخاوت، عفت وحیا، صداقت وامانت وغیرہ۔ فضائل کے ذریعے قیامِ اجتماع کیوں کر ممکن ہے۔ اس کی وضاحت میں وہ ایک ایک فضیلت کا ذکر تفصیل سے کرتے ہیں۔ مثلاً سخاوت کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ دو سخی آدمی کبھی ایک دوسرے کے ساتھ بخل سے پیش نہیں آئیں گے۔ اس لیے انھیں کاروبار اور معاملات میں ایک دوسرے سے نزاع کا اندیشہ نہیں ہوسکتا۔ اس کی مزید وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ ان میں سے ہر شخص کی خصلت یہ ہوگی کہ حق کی راہ میں خرچ کرے گا۔ ان میں سے ہر ایک اپنی حدود سے واقف ہوگا۔ جن سے تجاوز کرنے کو جائز نہ سمجھے گا۔ جب یہ لوگ آپس میں معاملہ کریں گے تو ان کے درمیان نزاع کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ اور بھی مثال دینے کے بعد افغانی کہتے ہیں: " الغرض علمائے تہذیب نے جن جن اخلاق کو فضیلت کے اوصاف میں شمار کیا ہے۔ ان میں سے ایک ایک پر غور کرو تو معلوم ہوگا کہ ہر خصلت کا خاصہ ہے کہ جن لوگوں میں پیدا ہوجاتی ہے وہ ان حدود تک آپس کے جھگڑے اور نزاع سے بچ جاتے ہیں اور ان میں الفت قائم ہوجاتی ہے۔"

وہ فضائل کے مجموعے کو عدل کے نام سے پکارتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کسی گروہ میں جب عدل پیدا ہوجاتا ہے تو اس کا ہر فرد عمل میں اپنی اپنی حد کے اندر رہتا ہے اور دوسروں کی حدود میں دخل انداز ہونے کی کوشش نہیں کرتا۔ اس طرح اس گروہ کے افراد میں مساوات اور یک جہتی پیدا ہوجاتی ہے۔ افغانی کا دعویٰ ہے کہ رذائل کے باعث انتشار اور پراگندگی پھیل جاتی ہے لیکن اجتماع کے قیام کے

لیے پھر فطرت یہ اہتمام کرتی ہے کہ اجنبی طاقت اس پر حملہ کردے اور اسے جبراً اپنا تابع فرمان بنالے اور زندگی کے کاروبار میں مشغول کردے۔ اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ معاشی ضروریات بغیر اجتماعی زندگی کے پوری نہیں ہوتیں اور رذائل کی وجہ سے اجتماع کا وجود محال ہے اس لیے اجتماعی شکل کو کسی حد تک برقرار رکھنے کے لیے خارجی طاقت کا دخل انداز ہونا ضروری ہوتا ہے۔

عقائدِ ثلاثہ

وہ فضائل کے حصول کا ذریعہ عقائدِ ثلاثہ بتلاتے ہیں۔ وہ عقیدے یہ ہیں:

اوّل، انسان ایک زمینی فرشتہ ہے جو اشرف المخلوقات ہے۔

دوم: وہ جس دین کا پیرو ہے۔ اس کے ماننے والے خیر الامم ہیں۔ اور ان کے علاوہ تمام لوگ باطل اور گمراہی پر ہیں۔

سوم: انسان اس دنیا میں حصول کمالات کے لیے آیا ہے جن کے ذریعے وہ اس دوسرے عالم میں منتقل ہوجائے گا جو اس تنگ و تاریک عالم سے جسے وہ بیت الاحزان کا نام دیتے ہیں زیادہ وسیع اور زیادہ مکمل ہے۔

افغانی کا دعویٰ ہے کہ ان عقائدِ ثلاثہ کے باعث افراد میں عمدہ عمدہ فضیلتیں پیدا ہوجاتی ہیں اور ان کی جماعتی زندگی خوش گوار بن جاتی ہے۔ چنانچہ وہ اپنے خیالات کی توضیح اس طرح کرتے ہیں کہ پہلے عقیدے کی وجہ سے انسان حیوانی خصائل سے بچے گا اور جس قدر اس عقیدے میں پختگی آتی جائے گی اتنا ہی اس کی حیوانیت میں کمی ہوتی جائے گی اور عقل و خرد میں ترقی ہوگی۔ مدنی زندگی میں وہ اعلیٰ مراتب حاصل کرنے کے قابل ہوسکے گا۔ محبت، حکمت اور عدالت کی امتیازی صفات سے متصف ہوجائے گا۔ برخلاف اس کے اگر کوئی قوم یہ عقیدہ رکھتی ہو کہ انسان بھی حیوانات کے زمرے میں داخل ہے۔ اور بعض اوصاف میں ان سے بھی پست درجہ رکھتا ہے تو پھر ظاہر ہے کہ کس قدر کمینگی اور رذالت کا ظہور ہوگا۔ ان سے دُنیا میں کس قدر خرابیاں پیدا ہوں گی۔ ان کے نفوس میں کتنی پستی اور زبوں حالی آجائے گی۔ ان کے غور و فکر کی قوت سلب ہوجائے گی اور اُنھیں کسی کام کا نہ چھوڑے گی۔ نہ آغاز پر نظر ہوگی اور نہ انجام پر۔

دوسرے عقیدے کا فائدہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ انسان تمام قوموں سے گوئے سبقت لے جانے کے قابل بن جاتا ہے اور عزت و اقبال، فارغ البالی اور خوش حالی کے حصول کے لیے برابر جدوجہد جاری رکھتا

ہے کیوں کہ وہ اپنے آپ کو اور اپنی ہی قوم کو شرف و مجد کا مستحق سمجھتا ہے ۔ اس طرح مدنی اور عمرانی میدان میں سب سے آگے نکل جانے میں یہ عقیدہ معاون ثابت ہوتا ہے ۔

تیسرے عقیدے سے فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس عقیدے کا مالک اپنی عقل کو معارفِ حق اور علوم صدق سے منوّر کرنے کی سعی کرے گا اور تمام قوائے فعلیہ اور کمالاتِ عالیہ سے پوری طرح استفادہ کرتے ہوئے اپنے اوصاف اجاگر کرنے کی کوشش کرے گا .... ہمیشہ اسی جدوجہد میں مصروف رہے گا کہ جائز طریقے سے مال و دولت حاصل ہو اور مناسب و موزوں طریقے سے اسے صرف کرے . . . ... وہ دروغ گوئی، چال بازی، بے ایمانی، مکاری، رشوت اور چاپلوسی سے دولت حاصل نہیں کرے گا۔" اجتماعی زندگی میں عدل و انصاف کو اپنا لائحۂ عمل بنائے گا ۔

افغانی انسان کو تمام فضائل و مراتب کا حق دار سمجھتے ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ "قوم کا ہر فرد نبوّت کے سوا کہ یہ رتبۂ الٰہی ہے اپنے آپ کو تمام مراتب و خصائلِ انسانی کا مستحق و سزاوار سمجھے ۔ اپنی ذات میں نقص، انحطاط اور نا اہلی کے تصوّر کو جگہ نہ دے ۔"

اقتدار

افغانی اقتدار کی اہمیت سے واقف ہیں ۔ وہ اجتماعی زندگی کے لیے اقتدار کو اتنا ہی اہم بتلاتے ہیں جتنا کہ حیوانی زندگی کے لیے غذا اور پانی ہیں ۔ ان کے نزدیک قوم کے نظام کی حفاظت اور قوم کی نشوونما کے لیے اقتدار کے بغیر چارہ نہیں ہے ۔ وہ اس کی تشریح اس طرح کرتے ہیں کہ قوم کے نشوونما اور استحکام کا واحد ذریعہ یہ ہے کہ دوسری قوموں پر دست درازی کی جائے اور ان سے سازوسامان حاصل کیا جائے ۔ وہ واضح الفاظ میں کہتے ہیں کہ جس قوم نے ایسا نہ کیا وہ ایک نہ ایک دن مخالف طاقتوں کے دندانِ آز کا شکار ہو کر ملیا میٹ ہو جائے گی ۔

افغانی حصولِ اقتدار کا طریقہ بھی بتلاتے ہیں ان کے نزدیک اس کا واحد طریقہ یہ ہے کہ ایسا کام کیا جائے جو فضیلت اور کمال سمجھا جاتا ہو ۔ نیز حصولِ عزت کے اس فطری جذبے اور خداوندی الہام کے تقاضوں کو پورا کیا جائے ۔ وہ آگاہ کرتے ہیں کہ اقتدار کی منزلیں بڑی دشوار گزار ہیں اور اس کے حاصل کرنے میں بڑی بڑی تکلیفیں جھیلنی پڑتی ہیں ۔

حکومت

جمال الدین افغانی حکومت کو مطلوب بالذات نہیں سمجھتے بلکہ ان کے نزدیک حکومت

حفاظتِ دین کا ایک ذریعہ ہے اور دین بھی تہذیبِ اخلاق کے وسیلے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے تہذیبِ اخلاق اور حصولِ فضائل بغیر حکومت کے ممکن نہیں۔ وہ حکومت کی اہمیت اور اس کی ضرورت ظاہر کرنے کے لیے قرآن مجید کی ان آیات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن میں کلمۂ حق کے بلند کرنے کے لیے مسلمانوں سے بار بار مطالبہ کیا گیا ہے اور خصوصاً اس آیت کا حوالہ دیتے ہیں جس میں مسلمانوں کو اس وقت تک چین سے نہ بیٹھنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک کہ فتنے کا مکمل استیصال اور طاقت اور فرماں برداری خالص اللہ تعالیٰ کے لیے مسلّم نہ ہو جائے۔ افغانی کہتے ہیں کہ اکثر احکامِ دین ایسے ہیں جن کا اجرا ایک مضبوط شرعی حکومت پر موقوف ہے۔ ان دلائل کے بعد ان کا مزید کہنا ہے: "اگر اقتدار اور سیادت براہِ راست مذہب میں شامل نہ بھی ہوتے تب بھی ان کا حاصل کرنا ضروری ہوتا کیونکہ ان کے بغیر دیگر فرائض کا انجام دینا ناممکن ہے۔" دوسرے موقع پر وہ مزید وضاحت کرتے ہیں کہ "شریعت نے مسلمانوں کی سیادت اور بزرگی کا مطالبہ اس شد و مد سے کیا ہے کہ اگر کوئی مسلمان اجنبی تسلّط سے گلو خلاصی کرنے سے عاجز ہو گیا ہو اور اپنے مخالفین کا حاکم بننے کی بجائے ان کا محکوم بن گیا ہو تو اس سرزمین کو جو اب اس کا وطن نہیں رہی بلکہ دارالحرب ہے چھوڑ کر ہجرت کر جائے۔"

طرزِ حکومت

جمال الدین افغانی نے اپنے مضامین میں جا بجا طرزِ حکومت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ وہ شخصی حکومت کے شدید مخالف ہیں اور اسے قوم کے زوال کا سبب بتلاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: "جس قوم کا اپنے معاملات کے حل و عقد میں کوئی اختیار نہ ہو۔ ملکی اور ملّی امور کے بارے میں اس سے مشورہ نہ لیا جائے۔ اپنے عمومی فائدوں کی خاطر ارادے بے کار اور بے نتیجہ اور اس کی آواز صدا بصحرا ثابت ہو اور اسے ایک ہی مستبد حاکم کے سامنے جھکنا پڑے اور اس حاکم کا ارادہ ہی قانون متصور ہو۔ اس کی خواہش ہی پہ نظامِ حکومت کا دار و مدار ہو۔ جو اپنی مرضی کے مطابق فیصلے کیا کرے اور من مانی کارروائی کرنے میں مطلق العنان ہو۔ ایسی قوم کسی حالت پر قائم نہیں رہ سکتی۔ نہ اس کی رفتارِ ترقی کسی قانون اور نظام کے ماتحت منتظم ہو سکتی ہے۔ وہ سعادت و شقاوت، علم اور جہالت، دولت اور فاقہ کشی اور عزت اور ذلّت کی کش مکش میں کبھی تنزّل اور کبھی ترقی سے دوچار رہتی ہے۔" گویا ان کی رائے میں شخصی حکومت کی وجہ سے قوم میں استحکام ناممکن ہو جاتا ہے اور آئے دن اس کے حالات میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔

جمہوریت

افغانی جمہوری نظام کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ لیکن وہ اس بات سے بھی آگاہ ہیں کہ اس نظام کی کامیابی اور ناکامی کا انحصار بہت حد تک ان افراد پر ہے جن کے سپرد کاروبارِ مملکت چلانے کا فرض عائد کیا گیا ہے۔ اگر اعلیٰ کردار کے افراد کسی قوم کو میسر آجائیں تو وہ قوم دُنیا کی زبردست طاقت بن جائے گی جسے کوئی مغلوب نہیں کر سکتا۔ وہ لکھتے ہیں: "دُنیا کی کوئی قوم ایسی بتا سکتے ہو جس میں عہدے داروں کو معزول کرنے یا منصبوں پر فائز کرنے کے اختیارات رکھنے والے، حراست و پاسبانی اور نظم و ضبط کرنے کا فرض انجام دینے والے، محاصل کو جمع کرنے اور مصائب سے بچاؤ کی تدبیریں سوچنے والے اور ان کے سارے امور کو چلانے والے اور ضروریات کا اہتمام کرنے والے قوم ہی کے افراد ہوں خواہ طبقۂ اعلیٰ سے یا طبقۂ متوسط سے یا عوام الناس میں سے ہوں اور پھر ان منصب داروں میں بھی ہر شخص قومی حقوق کا محافظ ہو۔ قوم کے مقاصد، قومی امور اجتماعی مصلحتوں کے خلاف کسی اور مصلحت کی طرف مائل نہ ہو۔ قومی امور میں سے کسی امر کا اہتمام کیے بغیر نہ چھوڑے اور اس طرح یہ ساری جماعت ایک مضبوط عمارت کا نمونہ پیش کرتی ہو جسے نہ آندھیاں ہلا سکیں اور نہ زلزلے لرزا سکیں۔ ان سب کی انفرادی طاقتوں سے قوم کی اجتماعی طاقت کو تقویت پہنچے جس سے وہ اپنے مقام کی حفاظت اور اپنے شرف اور بزرگی کی حمایت کر سکے اور اغیار کے حملوں اور یورشوں کا جواب دے سکے۔ اگر ایسی قوم موجود ہے تو وہی قوم ہوگی جس میں فضائل کا دور دورہ ہو اور مکارمِ اخلاق کی بلند پایگی مسلم ہو چکی ہو۔"

مندرجہ بالا اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قوم کی حکومت خود قوم کے افراد کے ہاتھوں میں ہو تو قطع نظر اس کے کہ وہ افراد اس قوم کے کس طبقے سے تعلق رکھتے ہیں تو افغانی اس کو جمہوری حکومت کا نام دیتے ہیں۔ البتہ ان افراد میں وہ دیانت و امانت، بلند اخلاقی اور اعلیٰ کارکردگی کو ضروری بتلاتے ہیں۔

جہاں تک اشتراکی طرزِ حکومت کا تعلق ہے افغانی اس کے شدید مخالفین میں سے ہیں۔ وہ اس مساوات کو تسلیم کرنے کے لیے آمادہ نہیں جس کے قائم کرنے کے لیے اشتراکیت کے علم بردار کوشاں ہیں۔ وہ اپنے رسالے ردِّ نیچریت میں لکھتے ہیں کہ نیچریوں کی تمام تر کوشش یہی ہے کہ "کسی ایک شخص کو کسی چیز میں دوسرے پر برتری اور فوقیت نہ رہے اور سب کے سب مساویانہ حیثیت سے زندگی بسر کریں۔" ایسے نظام کی خرابی وہ یہ بتلاتے ہیں کہ "جب یوں ہوگا تو ظاہر ہے ہر شخص مشقت طلب کاموں سے جی

پڑنے گا اور اس کا نتیجہ سوائے اس کے اور کچھ نہ ہوگا کہ معاشی زندگی تباہ و برباد ہوگی۔ معاملات و تعلقاتِ باہمی کی چلتی گاڑی رک جائے گی اور انجام کار نوعِ انسانی بحالتِ درماندگی ہلاکت کی وادی میں گرفتار ہو جائے گی ۔۔۔۔ تمام ظاہری اور باطنی کمالات، صوری و معنوی ترقیات، علوم و معارف اور صنعت و حرفت نیست و نابود ہو جائیں گی۔ اور انسان شرافت و انسانیت کے اصل مقام سے گر کر حیوانوں کی سی ذلت و خواری اور مصائب و آلام سے پُر زندگی گزارنے پر مجبور ہو جائے گا۔"

سربراہِ مملکت

ابنِ خلدون سے پیشتر جتنے بھی مسلم مفکرین گزرے ہیں وہ اس بات کے علم بردار تھے کہ پوری مملکتِ اسلامیہ ایک فرماں رواں کے زیرِ فرمان ہونی چاہیے۔ ابنِ خلدون پہلا مفکر ہے جس نے ایک ہی وقت میں دو یا دو سے زائد خلفا کے وجود کو جائز قرار دیا۔ افغانی نے بھی اس نظریے کو اپنایا ہے۔ ان کے زمانے میں بہت سی چھوٹی چھوٹی اسلامی حکومتیں کرۂ ارض پر پھیلی ہوئی تھیں اور عثمانی خلافت کا اقتدار بھی برائے نام باقی رہ گیا تھا۔ ایسے زمانے میں افغانی جیسا عملی شخص یہ نظریہ کیسے پیش کر سکتا تھا کہ تمام اسلامی دنیا ایک ہی شخص کے زیرِ نگیں ہونی چاہیے۔ وہ مسلمانوں کو ایک قوم تو کہتے تھے لیکن ان کے نزدیک یہ غیر ضروری ہے کہ ساری کی ساری قوم ایک ہی شخص کے زیرِ فرمان ہو بشرطیکہ ان میں اتحاد و تعاون ہو اور ایک دوسرے کے دکھ سکھ میں برابر کے شریک ہوں۔ وہ اپنے مضمون اتحادِ اسلامی میں لکھتے ہیں۔ "مسلمانوں کی علیحدہ قومیت اور تقسیم نہیں وہ صرف ایک قومیت رکھتے ہیں اور وہ ہے اسلام۔ ان میں بادشاہوں اور اربابِ اقتدار کے تعدد کی وہی حیثیت ہے جو قبیلہ میں متعدد رئیسوں یا ایک جنس کے افراد میں کئی سرداروں کی ہوتی ہے۔" وہ اسی مضمون میں آگے چل کر کہتے ہیں: "میرا مقصود یہ نہیں ہے کہ ان تمام ممالک میں کسی شخصِ واحد کی حکمرانی تسلیم کی جائے کیوں کہ ممکن ہے کہ اس بات کو ناقابلِ عمل اور مشکل سمجھا جائے لیکن یہ ضرور چاہتا ہوں کہ ان سب پر قرآن کا حکم غالب رہے اور سب مذہبِ اسلام کو اپنے اتحاد و اتفاق کا ذریعہ بنا لیں۔ ہر صاحبِ مملکت اپنے ملک کی نگہبانی کرتے ہوئے اپنے ہمسایوں کی حفاظت میں پوری طرح کوشاں رہے کیوں کہ اس کی زندگی ہمسایہ مملکت کی زندگی سے وابستہ اور اس کی بقا کے بغیر ناممکن ہے۔" اس طرح افغانی کے نزدیک اگر تمام حکمراں اسلام کا بول بالا کرنے میں متحد ہوں، اور ایک دوسرے کے مونس و غم خوار رہیں تو متعدد حکمرانوں کے باوجود اسلامی قومیت متاثر نہیں ہوتی ہے

اور حقیقت یہ ہے کہ عملی طور پر اس سے زیادہ عمدہ حل کا پیش کیا جانا ممکن نہیں ہے۔

اوصاف

افغانی سربراہ مملکت کے اوصاف کی بھی نشان دہی کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ حاکم کا عمدہ اوصاف کے ساتھ متصف ہونا بے حد ضروری ہے۔ کیوں کہ قوم کے تمام اچھے اور بُرے حالات کا انحصار حکمران ہی پر ہوتا ہے۔ وہ حکمران میں تین بنیادی اوصاف کا ہونا ضروری بتلاتے ہیں۔ اول یہ کہ صاحب رائے ہو دوم یہ کہ بلند حوصلے کا مالک ہو۔ سوم یہ کہ سلیم الطبع ہو۔ افغانی ان اوصافِ ثلاثہ یعنی اصابتِ رائے، بلند حوصلگی اور سلیم الطبعی کے بے شمار فوائد گنوانتے ہیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ ایسا حکمران قومی سیاست کی تدبیر میں عدل سے کام لے گا۔ اور اس کی وجہ سے ملک کے طول و عرض میں عدل ہی کا دور دورہ ہو جائے گا۔

۲۔ ان اوصاف کا حامل حکمران علم کا بڑا قدر دان ہوگا۔ اور علم کی عمارت کو بلندی تک پہنچا دے گا۔

۳۔ اس کا وجود صنعت و حرفت کے فروغ کا باعث ہوگا۔ اس کی وجہ سے نئی نئی صنعتیں پیدا ہو جائیں گی۔ صرف یہی نہیں بلکہ ان صفات کا حامل سربراہِ مملکت صنعتوں میں مہارت پیدا کرنے کی سہولتیں بھی عوام کے لیے فراہم کرے گا۔

۴۔ ایسے حاکم سے عوام کی اخلاقی اصلاح بھی خود بخود ہو جائے گی۔ عوام میں عزت اور خود داری پیدا ہوگی۔ لوگ شجاعت، غیرت اور عزتِ نفس جیسے بہترین فضائل سے آراستہ ہونے کے لیے آمادہ ہو جائیں گے۔ پھر یہ فضائل ان کے راحت و آرام کا باعث بنیں گے۔

افغانی مزید وضاحت کے لیے ایسے حاکم کا بھی ذکر کرتے ہیں جو ان صفات سے عاری ہو، ان کا کہنا ہے "اگر قوم کا حاکم جاہل، بد اخلاق، پست ہمت، کم حوصلہ، بزدل، بے وقوف، خسیس اور کج رو ہو تو اپنے تصرف اور تدبیر سے قوم کو نقصان کے گڑھوں میں گرائے گا۔ اس کی آنکھوں میں جہالت کے پردے ڈال دے گا اور اسے فقر و فاقہ میں مبتلا کر دے گا۔ تسلط اور اقتدار پسندی میں عدل کی شاہراہ سے ہٹ جائے گا اور سرکشی کے مختلف دروازے کھول دے گا۔ ایسی حکومت میں قوی اور طاقت ور رعایا کمزور ہو جائے گی۔ نظام بگڑ جائے گا۔ اور اخلاق فاسد ہو جائیں گے۔ قومی آواز کمزور ہو جائے گی۔ اور عوام پر ہر وقت یاس و ناامیدی چھائی رہے گی۔ ایسے حالات میں اہل غرض سلطنتوں کی للچائی ہوئی نظریں قوم پر پڑنے لگتی ہیں۔"

فرائض

سربراہِ مملکت کے فرائض میں افغانی کے نزدیک اہم ترین فریضہ قیامِ عدل ہے۔ ان کے نزدیک عدل میں تین امور خاص طور پر داخل ہیں۔ اوّل حق دار کو اس کا حق دینا۔ دوم ہر چیز کو مناسب جگہ دینا۔ سوم سلطنت کا کاروبار اُنھیں لوگوں کے سپرد کرنا جو اسے سرانجام دینے پر قدرت رکھتے ہوں۔ وہ عدل کے فوائد کی بھی ایک فہرست پیش کرتے ہیں جن میں ملک کی حفاظت، بادشاہ کی قوت کا سبب، شوکت و تسلط کی بنیاد کا استحکام، داخلی نظام میں خلل واقع ہونے سے بچاؤ شامل ہیں۔

اُنھوں نے عدل کی اہمیت میں قرآنِ کریم کی اس آیت کا حوالہ دیا ہے ان اللہ یامرکم بالعدلِ والاحسان (بے شک اللہ عدل و احسان کا حکم دیتا ہے) وہ مزید کہتے ہیں کہ "جس طرح باقی اجزائے عالم کے بارے میں سیدھا راستہ چھوڑنا اور اعتدال سے تجاوز کرنا ان کی ہستی کو ختم کر دینا ہے۔ اس طرح اجتماعِ انسانی کے بارے میں جادۂ اعتدال کو چھوڑ دینے سے اس کی ہستی ختم ہو جاتی ہے" ان کا کہنا ہے کہ من یُؤت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا (جس شخص کو حکمت سے نوازا گیا تو بلاشبہ اسے ایک بہت بڑی خیر سے نوازا گیا) اس آیت میں حکمت سے مراد عدل ہے) وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں عدل کی تاکید اور ظلم کی ممانعت کی گئی ہے۔ اس کے مخاطب زیادہ تر اربابِ حکومت ہی ہیں۔ اور عدل صفاتِ الٰہیہ میں سے اہم ترین صفت ہے

افغانی نے اس امر سے بھی بحث کی ہے کہ اگر کوئی جابر و ظالم بادشاہ برسرِ اقتدار آجائے تو عوام پہ کیا فرض عائد ہوتا ہے۔ مسلم مفکرین میں بھاری اکثریت اُن لوگوں کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حکمراں کتنا ہی خراب ہو لیکن رعایا کو اس کے خلاف علمِ بغاوت بلند نہیں کرنا چاہیے۔ کیوں کہ اس سے فتنہ و فساد کا دروازہ کھل جائے گا حتیٰ کہ ابنِ خلدون بھی ظالم فرماں رواؤں کی برطرفی کا حق عوام کے سپرد کرنا پسند نہیں کرتا۔ ابنِ تیمیہ بھی اسی خیال کے حامی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ظالم حاکم کے برسرِ اقتدار آجانے کے بعد قوم میں زندگی کے آثار موجود ہوں اور مشیتِ الٰہی بھی اس قوم کے لیے خیر و برکت کی خواہاں ہو تو "عوام میں سے چند اصحابِ رائے اور اربابِ ہمت اکٹھے ہو کر اس کے زہریلے پودے کو بیخ و بن سے اکھاڑ دیتے ہیں اور پیشتر اس کے کہ اس کے زہریلے اثرات پوری قوم میں پھیلیں وہ لوگ اس کا خاتمہ کر دیتے ہیں۔ اس کے عوض وہ اپنے مقاصد کے لیے پاکیزہ اصولوں کا پودا لگا دیتے ہیں" اگر قوم میں جابر حکمران کو برطرف کرنے کی سکت نہ ہو اور وہ بے وقوف و ظالم حاکم کو من مانی کارروائی کرنے کا اختیار دے دے

تو ایسی قوم غلامی کی ذلت میں مبتلا ہو کر رسوا اور خوار ہو جاتی ہے۔

قیامِ عدل کے علاوہ افغانی کے نزدیک سربراہِ مملکت پر ایک اور فرض ارالکین حکومت کی قدردانی ہے۔ انھوں نے عمائدینِ سلطنت کے عنوان کے تحت ایک مضمون میں لکھا ہے۔ قوم کے بڑے بڑے سکار کن جب دیکھتے ہیں کہ صاحبِ سلطنت ان کی خدمات کی قدر نہیں کر رہا ہے تو سلطنت کے کاروبار میں وہ دل چسپی لینا چھوڑ دیتے ہیں۔ ان میں خود غرضی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور وہ اپنے مخصوص منافع کو فرائضِ عامہ پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس طرح قوم کے نظام میں خلل پڑتا ہے۔" اس لیے قوم کے معزز اور لائق افراد کی قدردانی کرنا وہ بادشاہ کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔

ان کے نزدیک حکمران پر یہ بھی فرض ہے کہ وہ شخصی اقتدار سے الگ تھلگ رہے اور احکامِ الٰہی کے تابعِ فرمان رہے۔ اس کا فائدہ یہ بتلاتے ہیں کہ اس سے اثر و نفوذ بڑھتا ہے۔ وہ واضح الفاظ میں کہتے ہیں "جب بھی کسی نے جاہ و جلال کے حصول میں عام مسلمانوں پر تفوق حاصل کرنے اور اپنی رعایا کی بہ نسبت وسائلِ آرام سے زیادہ متمتع ہونے کی کوشش کی ہے۔ افراد نسلی تعصب کی طرف مائل ہو گئے ہیں۔ اختلاف بڑھ گیا ہے اور اس حاکم کا تسلط محدود ہو کر رہ گیا ہے۔" عیش پرست حکام کی وجہ سے عوام کی ہمتیں پست ہو جاتی ہیں۔ اور وہ عملی زندگی میں تگ و دو کرنے سے جی چرانے لگتے ہیں۔ افغانی نے ہم عصر فرماں رواؤں پر نہایت دل چسپ نکتہ چینی کی ہے۔ وہ کہتے ہیں" ہماری ہمتوں کو پست کرنے والے اور قومی حس کو عمل سے روکنے کے ذمہ دار وہ شراب کے متوالے ہیں جو لذیذ غذاؤں، نرم نرم ریشمی بستروں، فلک پیما عمارتوں، خدمت گذاروں اور حاشیہ نشینوں کے انبوہِ کثیر کے شوق میں فکرِ فردا سے بالکل بے نیاز ہو بیٹھے ہیں۔ وہ جشنوں اور تقریبات کے موقع پر بڑی بڑی مجلسیں قائم کر کے صدر نشین بنتے ہیں۔ جھوم جھوم کر سر ہلاتے اور شانوں کو حرکت دیتے ہیں اور یوں اپنی شان و شوکت کا اظہار کر کے سرکاری کاغذات میں نئے نئے القاب درج کر لیتے ہیں جن کے مسمیٰ کا دنیا میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔ یہ اخلاق سے گرے ہوئے لوگ ان بوسیدہ رسوم کے وہمی تصور میں محو ہو کر کسی گراوٹ کو قبول کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ یہ لوگ اپنے گھروں میں دشمنوں کی ایسی ایسی ریشہ دوانیوں کو برداشت کر لیتے ہیں جنھیں کوئی غیرت مند انسان موت کی حد تک پہنچے بغیر برداشت نہیں کر سکتا۔ ہاں یہی لوگ مسلمانوں کی گردنوں کے طوق اور پاؤں کی بیڑیاں بنے ہوئے ہیں۔ انھیں لوگوں نے ان شیروں (مسلمانوں) کو اپنے شکار سے ہٹا

اور خود اس شکار کو لومڑیوں کی طرح لقمۂ دہن بنا گئے۔"

افغانی کے نزدیک سربراہِ مملکت کا ایک فرض عمائدین سے مشورہ لینا بھی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ نے ایک پوری قوم کی حفاظت کا ذمہ دار اور کفیل بنایا ہو تو اس قوم کی نقل و حرکت اور عزل و نصب کا مختارِ کل وہی ہوگا۔ ایسا شخص بلاشبہ تجربہ کاروں سے مشورہ لینے اور ان کی رائے سے فائدہ اُٹھانے کا زیادہ محتاج ہے۔ اسے اس شخص کے مقابلے میں اس مشورہ کی کہیں زیادہ ضرورت ہے جو صرف اپنی ذات سے متعلق جدوجہد میں مصروف ہے۔ پھر جتنا اس کا حلقۂ اقتدار وسیع ہوگا اتنی ہی صلاح و مشورے کی حاجت بھی بڑھ جائے گی" وہ شوریٰ کی اہمیت یوں بتلاتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معصوم تھے لیکن اس کے باوجود آپ کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ **شاورهم في الامر** (معاملات میں ان سے مشورہ لو) اور مومنین کی صفات میں **وامرهم شورى بينهم** (ان کے معاملات آپس کے مشورے سے طے ہوتے ہیں) فرمایا ہے۔ افغانی جہاں عذابِ الٰہی کے نزول اور اقوام کے زوال کے اسباب سے بحث کرتے ہیں۔ ان میں وہ اختلاف و افتراق، ناقابلِ اعتماد افراد پر اعتماد کرنا اجنبی عناصر کی دخیل کاری وغیرہ کے علاوہ اہم سبب "حکومت میں خود رائی کا اظہار اور مشورے سے انکار" بتلاتے ہیں۔

عمّالِ حکومت

افغانی نے عمائدینِ سلطنت کی اہمیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ ان کے نزدیک ملکوں کی حفاظت اور سلطنت کی رکھوالی کے لیے عمائدینِ سلطنت کا ہونا نہایت ضروری ہے۔ حتیٰ کہ ان کا کہنا ہے کہ مستحکم فصیل، مضبوط قلعے، قومی سپاہ، لاتعداد سامانِ حرب کی کوئی حیثیت نہیں جب تک کچھ اصحابِ فکر و تدبیر اور اربابِ عقل و تجربہ موجود نہ ہوں جو نظم و نسق کی ذمہ داری اپنے کاندھوں پر لیں اور عدل قائم کر کے امن قائم کریں۔

عمّالِ حکومت کے اوصاف سے بھی افغانی نے بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک مندرجہ ذیل اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے:

۱۔ عمائدین کے دل سلطنت کی محبت سے معمور ہوں حتیٰ کہ جب کبھی سلطنت کے مفاد کو کوئی نقصان پہنچے تو ان کو دلی تکلیف ہو۔

۲۔ رعایا کے ساتھ شفقت و مہربانی کا جذبہ ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہو حتی کہ کسی خطرے سے دوچار ہوں تو وہ بے چین ہو جائیں۔

۳۔ جذبہ حمیت کا پایا جانا ایک ضروری وصف ہے۔

۴۔ عمائدین میں جوش و خروش ہو جسے وہ "حرارت" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں جو ان عمالِ حکومت کو ادائیگیٔ فرض پر آمادہ کرے اور ناموزوں اور غیر مناسب حرکات کرنے سے باز رکھے۔

افغانی کا دعویٰ ہے کہ "ان بلند اور پسندیدہ اوصاف سے متصف ارکان حکومت اپنے فرائض و اشغال کو بجا طور پر ادا کرنے اور عوام کو نقصان سے بچانے پر قادر ہو سکیں گے۔ ان کے نزدیک عمالِ حکومت کے فرائض میں مندرجہ ذیل امور اہم ہیں:

۱۔ قیامِ امن

۲۔ قیامِ عدل

۳۔ شریعت کے احکام اور حدود کی نگرانی

۴۔ غیر ممالک سے اپنی مملکت کے تعلقات پر کڑی نظر رکھنا

۵۔ صحت مند سیاست کے ذریعے ملک کو شایانِ شان بلند مرتبہ پر پہنچانا۔

عمّال کا انتخاب

اب رہا یہ سوال کہ عمّالِ مملکت کے انتخاب کے سلسلے میں کن امور کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ وہ سربراہِ مملکت کو تاکید کرتے ہیں کہ کاروبارِ مملکت کو لائق اور قابل اشخاص کے سپرد کرنا چاہیے لیکن وہ اس بات سے واقف ہیں کہ ایسے افراد کی دستیابی مشکل کام ہے۔ وہ خود کہتے ہیں کہ سربراہِ مملکت زرِ کثیر خرچ کر کے بڑے سے بڑا لشکر جمع کر سکتا ہے لیکن سمجھ دار، ہمدرد، غیرت مند اور برگزیدہ افراد محض روپیہ خرچ کر کے میسر نہیں آ سکتے۔ انھوں نے عمّال کے انتخاب کے سلسلے میں ایک عام اصول یہ بتلایا ہے کہ طبعی قواعد کی پیروی کی جانی چاہیے۔ ایک مضمون میں انھوں نے لکھا ہے "جو شخص ناموسِ طبعی کو رہبر بناتا ہے اور اس کے دکھلائے ہوئے راستے پر قدم بقدم چلتا ہے وہ بہت کم راستے کی غلطی یا بے راہ روی میں مبتلا ہوتا ہے۔" ان کا دعویٰ ہے کہ انسانی غلطیوں کا مکمل جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت عیاں ہو جائے گی کہ ان غلطیوں کا سب سے بڑا سبب قانونِ فطرت سے کنارہ کشی اور

کائنات کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی سُنتِ جاریہ کے مطابق عمل سے انحراف ہے۔" چونکہ وہ عمائدینِ سلطنت میں حب الوطنی، رعایا کے ساتھ شفقت، جذبۂ حمیت اور ادائیگی فرائض میں خوش وخروش کو ضروری بتلاتے ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک ان عمّال کا اسی قوم سے تعلق رکھنا ضروری ہے۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں:" قانونِ فطرت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ سلطنت اور رعایا کے بارے میں شفقت مہربانی، حمیت اور غیرت صرف انھی لوگوں کا حصہ ہے جن کا خاندانی رشتہ قوم کے ساتھ مضبوط اور برادرانہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کی فطرت میں یہ خاصیت رکھی ہے کہ جو شخص قوم کے ساتھ جنسیت اور مسلک کے رشتے میں مربوط ہو وہ قوم کے بارے میں اپنی ذمہ داریوں اور تعلق کا خاص خیال رکھتا ہے۔ اس لیے اس تعلق میں اس کے ساتھ جتنے لوگ بھی مربوط ہیں ان سب کی طرف سے وہ ذلت اور ظلم کی مدافعت اسی طرح کرتا ہے جس طرح اپنے گھر اور جاگیر کی کرتا ہے۔"

اس طویل تمہید کے بعد وہ سربراہِ مملکت کو ہدایت دیتے ہیں کہ عمّالِ حکومت کے انتخاب کے وقت صرف دو ہی قسم کے لوگ پیشِ نظر رہیں۔ پہلا وہ شخص جس کے ساتھ حاکم کا رشتہ مضبوط ہو اور مضبوطی بھی ایسی ہو جس میں کمزوری اور انقطاع کا امکان نہ ہو۔ مزید یہ کہ حاکم کے تمام رشتہ دار بھی اس شخص کا احترام کرتے ہوں۔ افغانی کے اس نظریے کو عملی جامہ پہنانے کی صورت میں خویش پروری کی وبا عام ہوجانے کا شدید اندیشہ ہے۔ پھر ایسی صورت میں جب کہ حاکمِ اعلیٰ اور رعایا مختلف قوموں سے تعلق رکھتے ہوں تو مشکلات میں زبردست اضافہ ہوجائے گا۔ اگر حاکمِ اعلیٰ افغانی کے مشورے کے مطابق کاروبار مملکت کو اپنے ہم جنس اور ہم قوم افراد کے سپرد کرے تو یہ امر رعایا کی بدگمانی کا باعث ہوگا۔ اور اگر رعایا کے ہم جنس افراد کو برسرِ اقتدار لایا جائے تو حاکمِ اعلیٰ اور عمّال میں تعاون کا ہونا دشوار ہوجائے گا۔

دوسرا شخص جس کے عامل بنائے جانے کی افغانی سفارش کرتے ہیں وہ ہے کہ صاحبِ سلطنت اور اس میں کوئی گہرا تعلق ہو جو مضبوطی اور استواری میں خاندانی رشتے کا قائم مقام ہو بلکہ دلوں میں اس کی قدر ومنزلت خاندانی رشتہ کی قدر ومنزلت سے زیادہ ہو۔ اس تعلق کی مثال وہ اسلام سے دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مسلمان اسلام کو ہر ایک تعلق اور رشتے سے بہت برتر سمجھتے ہیں۔ نیز اسلام کا اثر مختلف گروہوں پر ایک ہی جیسا ہے۔ ایسے لوگوں سے بھی ملکی حمیت اور ہمدردی کی توقع رکھی جاسکتی ہے۔

افغانی کا دعویٰ ہے کہ اگر حاکمِ اعلیٰ اور اس کے ماتحت عمّال میں ان دو تعلقات ———

رشتہ اور دین ——— میں سے کوئی بھی تعلق نہ ہو تو عمالِ حکومت کی حیثیت مزدور سے زیادہ نہیں ہے۔ ایسے لوگوں کو ملک و سلطنت سے زیادہ مال و دولت سے محبت ہوتی ہے۔ بالخصوص وہ غیر ملکی افراد کے اخلاق کو بے حد مشتبہ بتلاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ غیر ملکی اپنے وطن سے دوسرے ملک میں صرف اسی لیے جاتے ہیں کہ وہ زر و مال حاصل کریں۔ اور ایسا شخص جس نے زر و مال کو اپنی زندگی کا مقصد بنالیا ہوا اس پر اعتماد کرنا حماقت ہے کیوں کہ وہ حق و باطل، وفاداری اور غداری، امانت اور خیانت میں کوئی تمیز نہیں کرے گا۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ ان غیر ملکیوں کو اگر کاروبارِ مملکت سپرد کر دیا گیا تو ان کی تمام تر توجہ اپنی ہی قوم کو فائدہ پہنچانے اور اس کو بالادستی دلانے کی طرف مبذول رہے گی۔ افغانی کے عہد میں بھی تقریباً تمام اسلامی ممالک میں یورپی اقوام کے لوگ بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے۔ ان کا کام سوائے اس کے کچھ نہ تھا کہ وہ اسلامی ممالک میں رہ کر حکومت کی جڑیں کھوکھلی کرتے رہیں اور اپنے ملک کے مفاد کی حفاظت کریں۔ آج بھی افغانی کا یہ نظریہ مسلم ممالک کو دعوتِ فکر دے رہا ہے اور ان کے یہ الفاظ ایک صدی گزر جانے کے بعد بھی کس قدر سچے ہیں کہ "ممالکِ اسلامیہ میں جو اجنبی افراد ملازمت کر رہے ہیں ان کے دلوں میں سچائی اور امانت کا کوئی جذبہ نہیں۔ ہاں دھوکے اور خیانت کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہیں۔"

افغانی نے حاکم اور ماتحت عملے میں مکمل تعاون اور اعتماد کی ضرورت پر بھی زور دیا ہے۔ اور دونوں کا ہم خیال ہونا ضروری بتلایا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "جس کام میں اس شخص پر اعتماد کیا جائے جو قابلِ اعتماد نہ ہو اور جس کا آسرا لینا کارآمد نہ ہو وہ کام خلل پذیر اور فاسد ہو جائے گا۔ اگر دو شخصوں کی طبیعت میں کوئی لگاؤ نہیں۔ ان دونوں کے درمیان کوئی حقیقی تعلق نہیں۔ وہ دونوں کسی صحت مندر الطریق میں مربوط نہیں۔ ان میں سے ایک کی طبیعت میں وہ جذبہ ہی نہ ہو جو دوسرے کی مصلحت کی رعایت کرنے اور اس کا راز چھپانے پر آمادہ کرے۔ نہ اس کی فطرت میں وہ داعیہ ہو جو اپنے ساتھی کو نفع پہنچانے، اس کی تکلیفیں دور کرنے کے لیے تیار کرے اور پھر بھی مؤخر الذکر اپنے کام میں" اس پر اعتماد کرتا رہے تو اس میں کیا شک ہے کہ ایسے شخص کا انجام بُرا ہوگا۔ اگر وہ بادشاہ ہے تو اس کی سلطنت ختم ہو جائے گی اگر حاکم ہے تو اس کی حکومت جاتی رہے گی۔" ابنِ تیمیہ کے نزدیک حاکمِ اعلیٰ اور عامل میں متضاد اخلاق ہونے چاہئیں تاکہ ایک دوسرے کی تکمیل کرے۔ افغانی اس سے اختلاف کرتے ہیں۔

افواج

عمائدین کے صحیح انتخاب کے بعد وہ جس چیز پر سب سے زیادہ زور دیتے ہیں وہ فوج ہے۔ وہ

فوجوں کو جمع کرنے اور انھیں آلاتِ جنگ سے لیس کرنے کی ضرورت نہایت دلچسپ پیرائے میں بیان کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے۔ "کسی ملک کا امیر، کسی سلطنت کا مالک اگر تھوڑی دیر کے لیے اپنی طرف متوجہ ہو تو اسے معلوم ہوگا کہ اس کا وطن ہر وقت لالچیوں کے نرغے میں ہے۔ انسان فطری طور پر ہر وقت اپنے پڑوسیوں کے ملک پر قبضہ کرنے کی فکر میں رہتا ہے۔ چنانچہ وہ دیکھے گا کہ اس کے پڑوسی یہی چاہتے ہیں کہ اس کی قوم کو ذلیل کریں۔ یا شندگانِ ملک کو غلام بنائیں۔ ان کی زمین کی پیداوار اور ان کی محنت کا پھل ان کے ہاتھوں سے چھین کر اپنے ہم وطنوں کو دلائیں۔" اسی لیے وہ ملک کی مدافعت کے لیے فوج اور سامانِ جنگ جمع کرنے کو والیانِ حکومت کے لیے لازمی بتلاتے ہیں اور انھیں تنبیہ کرتے ہیں کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو وہ اپنے ملک کو ہلاکت کا لقمہ بنائیں گے اور اپنے آپ کو خطرات کے عمیق غاروں میں دھکیل دیں گے۔

افغانی فرمانِ الٰہی کا حوالہ دیتے ہیں کہ **اعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ** (اپنے دشمنوں کے مقابلے کے لیے طاقت کا ہر وہ حربہ تیار رکھو جو تمھارے بس میں ہو) اور کہتے ہیں **ما استطعتم** میں سامانِ جنگ کے انواع و اقسام اور مقدار کی کوئی تعیین نہیں ہے۔ اس لیے زمانے کے تقاضے اور خطرناک دشمنوں کے حالات کے مطابق اسلحات کا فراہم کرنا فرض ہے۔ اسی لیے وہ جدید اسلحات کے نہ صرف حاصل کرنے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں بلکہ مہلک ہتھیار اور تباہ کن آلات کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔

جہاد

افغانی پوری طرح مسلم عوام کے لیے جہاد کی اہمیت واضح کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ حق کی راہ میں قدم بڑھانا اور حق کا بول بالا کرنے کے لیے جان و مال کو قربان کر دینا مومن کی سب سے پہلی علامت ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ قرآن مجید نماز قائم کرنے، زکوٰۃ دینے اور جنگ و جدل سے باز رہنے کی تعلیم پر اکتفا نہیں کرتا، کیوں کہ ان عمال میں مومن، کافر اور منافق سب شریک ہو سکتے ہیں۔ عدلِ الٰہی کو پھیلانے اور کلمۂ حق کو بلند کرنے کے لیے جان نثاری کو قرآنِ کریم نے بنیادی رکن قرار دیا ہے۔ اسی لیے وہ ایک مضمون میں بزدلی کی مذمت یوں بیان کرتے ہیں۔ "بزدلی ایک جال ہے جو نفوسِ انسانی کو شکار کرنے اور قوموں کا صفایا کر جانے کے لیے حوادثِ زمانہ نے پھیلا رکھا ہے جس میں شیطان اللہ کے بندوں کو پھانس کر راہِ الٰہی سے روکنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ یہی ہر کمینگی اور بُری خصلت کی جڑ ہے۔ کوئی بدبختی نہیں جو بزدلی سے شروع نہ ہوتی ہو۔ کوئی خرابی نہیں جس کے جراثیم اس میں موجود نہ ہوں۔ کوئی کفر

نہیں جس کے لیے یہ سبب اور علت کا کام نہ کرتی ہو۔ اسی نے جماعت کو ٹکڑے ٹکڑے کیا۔۔۔۔ بزدلی ننگ ہے، عار ہے، ہر انسانی فطرت کے لیے خصوصاً جو اللہ اور اس کے رسولوں اور روزِ جزا پر ایمان رکھتے ہیں اور اپنے اعمال کے نتیجے میں اجرِ حسن اور مقامِ کریم کو حاصل کرنے کے امیدوار ہیں" وہ آگے چل کر مسلمانوں کو آگاہ کرتے ہیں۔ "خبردار یہ خیال مت کرنا کہ اسلام اور بزدلی کا ایک ہی دل میں جمع ہونا ممکن ہے۔ دین کا جزو ہمارے سامنے بہادری اور اقدام کا تصور پیش کرتا ہے"

ملکوں کی مدافعت میں بزدلی کے علاوہ ایک اور جذبہ سدِّ راہ بنتا ہے۔ وہ وہم ہے۔ بزدلی کی طرح افغانی نے وہم کی مذمت میں مضامین لکھے ہیں اور ثابت کیا ہے کہ کس طرح وہم قوموں کو غلامی کی زنجیر میں جکڑ دیتا ہے۔ اور بغیر جنگ کیے لوگوں کو سرِ تسلیم خم کرنے پر مجبور کر دیتا ہے۔ کمزور کو قوی، قریب کو دُور، امن کو خوف اور جائے پناہ کو ہلاکت گاہ کی شکل میں دکھانا وہم کا ایک ادنیٰ کرشمہ ہے۔ وہ وہم کے اثرات کو ذہن نشین کرانے کے لیے ایک دلچسپ کہاوت نقل کرتے ہیں کہ اصطخر میں ایک طلسم خانہ تھا اور جو مسافر اس طلسم خانے کے قریب رات بسر کرنے کے ارادے سے ٹھہرتا وہ موت کا شکار ہو جاتا اور صبح کو اس کی لاش ملتی جس پر چوٹ وغیرہ کے نشانات بالکل نہ ہوتے۔ لوگ اس طلسم خانے سے بے حد خوف زدہ تھے۔ اتفاقاً ایک ایسا شخص جس نے خودکشی کرنے کی ٹھان لی تھی طلسم خانے میں پہنچا، اسے نہایت ڈراؤنی آوازیں سنائی دیں لیکن وہ جان دینے ہی کے لیے گیا تھا نہ ڈرا تو طلسم خانے سے اسے بے شمار دولت ملی۔ بعد میں معلوم ہوا کہ لوگ صرف ان مہیب آوازوں کو سن کر سہم جاتے اور مارے ڈر کے مر جاتے تھے افغانی نے یہ کہاوت لکھنے کے بعد لکھا ہے کہ قوموں پر بھی دوسری اقوام کا رعب اسی طرح مسلط رہتا ہے اور بالخصوص مسلم ممالک کا انگریزوں سے خوف زدہ ہونا اصطخر کے طلسم خانے کے وہم سے کم نہیں ہے۔

دفاع

افغانی مدافعت کے ان سلبی ذرائع ـــــــ بزدلی اور وہم سے نجات ـــــــ ہی کو بیان نہیں کرتے بلکہ اس کے لیے ایجابی اصولوں سے بھی بحث کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مدافعت کے تین اصول ہیں:

۱۔ ان تدابیر کو اچھی طرح سمجھ لینا جن کے ذریعے خطرات کی مدافعت کی جا سکتی ہے۔

۲۔ خطرات کے پیش آتے ہی ان کی مدافعت میں ہمہ تن مشغول ہو جانا ـــــ اور

۳۔ آنے والے خطرات کا حقیقی احساس کر کے ایک دوسرے کے ساتھ دلی ہمدردی رکھنا اور اخوت

کے رشتے میں منسلک ہو جانا ۔

وہ اپنے زمانے کے روس کی مثال دیتے ہیں کہ روس دولت و ثروت اور صنعت و حرفت میں یورپی ممالک کے مقابلے میں پسماندہ ہے لیکن اس کے باوجود قومی دفاع کی تدابیر سے عوام کی آگاہی نیز ان تدابیر کے بروئے کار لانے کے لیے ان میں اتفاق و اتحاد موجود ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ روس کی دھاک پوری دُنیا میں جمی ہوئی ہے اور اس نے افلاس کے باوجود اسلحات خریدے اور غیر ملکی فوجی ماہرین کو بلایا۔ افغانی مسلم ممالک کو روس کی تقلید کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ امر ملحوظ رہے کہ افغانی غیر ملکی اور اجنبی عمّالِ حکومت کے تقرر کے شدید مخالف ہیں اور جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے، اس قسم کے افراد کے حوالے کاروبارِ مملکت کیے جانے کے نقصانات کی ایک لمبی چوڑی فہرست پیش کر دیتے ہیں لیکن روس کے غیر ملکی فوجی ماہرین کو ملازم رکھنے کی وہ بڑی تعریف کرتے ہیں۔ یہ غالباً اس کا ردِ عمل ہے کہ ترکی کے علماء نے عثمانی حکومت کو جدید اسلحات کے استعمال کرنے اور غیر ملکی فوجی ماہرین کو بلانے کی ہمیشہ مخالفت کی تھی جس کا نتیجہ افغانی اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے تھے اور ان کی چشمِ دوربین سے یہ بات پوشیدہ نہ تھی کہ اگر یہی لیل و نہار رہے تو دولتِ عثمانیہ کا وجود بھی خطرے میں پڑ جائے گا اور یورپی اقوام اسے ہڑپ کر جائیں گی ۔

تعلیم

افواج کے بعد افغانی تعلیم کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ جس طرح فوجیں غیر ملکی حملوں سے سلطنت کی حفاظت کرتی ہیں اسی طرح علوم داخلی امن و امان اور رعایا کے درمیان اتفاق و اتحاد کی ضامن ہیں۔ وہ علم اور حکومت کا گہرا تعلق بتلاتے ہیں۔ ان کے نزدیک ملتِ اسلامیہ کے اتحاد کے خاتمے اور ان میں فرقہ بندی کے راہ پا جانے کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ خلفائے عباسیہ نے خلافت اور علم کو علیحدہ کر دیا اور اُنھوں نے خلافت پر قناعت کی اور علم کو خیر باد کہہ دیا۔ عباسی خلفا فقہ اور اصول و فروع میں اجتہاد کرنے اور علمی ترقی کے وسائل جمع کرنے سے قاصر رہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے فرقے معرضِ وجود میں آ گئے۔ ان فرقوں کے باعث خلافت کی وحدت کا خاتمہ ہو گیا اور اسلامی ممالک تین حصوں میں بٹ گئے۔ بغداد میں تو عباسی خلافت رہی۔ مصر اور مغربِ اقصیٰ فاطمیوں کے قبضے میں چلے گئے ۔ اندلس پر امویوں کا اقتدار قائم ہو گیا اور خلافت کا درجہ انحطاط پذیر ہو کر ملوکیت پر آ گیا۔ لوگوں کے دلوں سے خلافت کا رعب و دبدبہ جاتا رہا۔ ملک و سلطنت کے طلب گار دل نے اس کے حقوق و رعایا

کو بالائے طاق رکھ کر صرف طاقت کے بل بوتے پر حکومت حاصل کرنے کے نئے نئے ڈھنگ اختیار کر لیے۔ اس طرح افغانی بہت حد تک ماوردی کے ہم نوا ہیں کہ خلفا کو مجتہدانہ صلاحیتوں کا مالک ہونا چاہیے تھا لیکن وہ سربراہِ مملکت کے اوصاف میں صرف اس وصف کا مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ علم کا قدردان ہو اور علم کی عمارت کو بلندی تک پہنچا دے۔ غالباً اپنے ہم عصر حکمرانوں کی علمی لیاقت کے پیشِ نظر انھوں نے یہ قابلِ عمل نظریہ پیش کیا ہے۔ اس طرح افغانی نے فرماں رواؤں میں علم کے معیار کے متعلق ماوردی اور غزالی کے مختلف نظریات کے درمیان ایک نئی راہ نکالی ہے۔

افغانی کے زمانے میں قدیم اور جدید علوم میں سخت رسہ کشی تھی۔ قدامت پرست طبقہ اپنے قدیم علوم و معارف سے باہر قدم رکھنے کے لیے آمادہ نہ تھا اور جو لوگ جدید علوم کی طرف مائل تھے ان پر کفر کا فتویٰ جاری کرنے میں اس نے نہایت بے باکی کا ثبوت دیا۔ اس طرح جدید علوم کے حامیوں کے نزدیک قدیم علوم کی کوئی وقعت نہ تھی۔ افغانی دونوں طبقوں پر شدید نکتہ چینی کرتے ہیں۔ وہ قدامت پرست علما کے متعلق لکھتے ہیں: "عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے علما "صدری" اور "شمس بازغہ" پڑھ کر اپنے آپ کو فخریہ طور پر حکیم کہتے ہیں۔ مگر حال یہ ہے کہ وہ اپنے سیدھے اور بائیں ہاتھ میں تمیز نہیں کر سکتے اور نہ یہ پوچھتے ہیں کہ ہم کیا ہیں اور کیوں ہیں۔ ہم کو کیا ہونا چاہیے اور کیا نہیں کرنا چاہیے۔۔۔۔ عجیب تر بات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے سامنے لیمپ رکھ کر اوّلِ شب سے لے کر شمس بازغہ کا مطالعہ کرتے ہیں لیکن ایک دفعہ بھی غور نہیں کرتے کہ لیمپ کی چمنی نکالی جائے تو دھواں زیادہ کیوں دیتا ہے اور اس پر رکھ دی جائے تو دھواں کیوں نہیں دیتا۔ پتھر پڑیں ایسے حکیم پر اور ایسی حکمت پر۔ کیا تمھاری پاک طینت اور تمھاری مقدس فطرتِ الٰہیہ واقعی اس بات پر راضی و خوشنود ہو جاتی ہے کہ اپنے روشن اور تابندہ ذہنوں کو ایسے مباحث میں صرف کرو جیسے تصدیق کے تصور کے وقت دو چیزوں کا متحد ہونا لازم آتا ہے یا نہیں۔ اگر زید کہتا ہے کہ جو کچھ کل میں کہوں گا وہ جھوٹ ہوگا اور جب کل آجاتا ہے تو کہتا ہے کہ گزشتہ کل جو کچھ کہا تھا وہ جھوٹ تھا۔ لیکن اس کا جھوٹ مستلزم حق اور اس کا صدق مستلزم کذب نہ ہوگا۔"

افغانی یورپی طرزِ تعلیم کے دل دادہ لوگوں پر بھی شدید نکتہ چینی کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک علم سے مندرجہ ذیل فوائد حاصل ہونے چاہئیں:

۱۔ علم قوم کی مالی حالت کو بہتر بنا دے اور قوم کو کم از کم فقر و فاقہ کے پنجے سے نجات دلا سکے۔

۲۔ دشمنوں کی ریشہ دوانیوں کے خلاف علم کی روشنی میں تدابیر اختیار کی جا سکیں اور ان کو ناکام بنانے میں کامیاب ہوا جا سکے۔

۳۔ علم کے ذریعے قوم کی عسکری قوت میں اضافہ ہو۔

۴۔ علم کے باعث اتنی دور بینی اور عاقبت اندیشی کی صفات پیدا ہو جائیں کہ حریص و طامع لوگ آنکھ اُٹھا کر دیکھنے کی بھی ہمت نہ کر سکیں۔

۵۔ علم کے ذریعے ایسے افراد پیدا ہوں جو ملکی مصلحت کو باقی سارے مصالح پر ترجیح دیں۔ اور ہمہ وقت اسی میں مشغول رہیں اور اپنی جان و مال کو ملکی مفاد پر قربان کر دیں۔

افغانی، علما کی اہمیت اور ان کے فرائض کو بھی زیر بحث لاتے ہیں۔ وہ علما کو یاد دلاتے ہیں کہ اُنھیں نہ بھولنا چاہیے کہ وہ وارثِ انبیا ہیں۔ افغانی کے نزدیک علما پر مندرجہ ذیل فرائض عائد ہوتے ہیں:

۱۔ دینی رابطہ کو زندہ کرنے کے لیے اُٹھنا۔ اللہ تعالیٰ کے عائد کردہ فرائض اور دین کی مقرر کردہ عبادات سے غفلت کرنے والوں کو جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر جگانا۔

۲۔ ملکی اختلافات کا تدارک کرنا اور لوگوں میں اتفاق و اتحاد کا شعور پیدا کرنا جس میں مساجد و مدارس میں اتحاد کے مرکزوں کا قیام شامل ہے۔

۳۔ اللہ تعالیٰ کے وعدے سنانا تاکہ لوگوں کے دلوں سے خوف و ہراس نکل جائے اور اس کی وعید کو بھی یاد دلانا۔

۴۔ قدیم اقوام کے حالات کے ذریعے یہ امر ذہن نشین کرانا کہ جب کسی قوم نے خدا کے قوانین و احکام کی خلاف ورزی کی تو وہ ذلیل و خوار ہوئی۔

۵۔ عوام کے سامنے خود کو ایک نمونے کے طور پر پیش کرنا۔

باب سیزدہم

اقبال

یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ کسی قوم کے عروج و ترقی کا انحصار اس کی سیادت، اقتدار اور قوت پر ہے۔ جو قوم بھی برسرِ اقتدار رہی وہ زندگی کے ہر شعبے میں ترقی کرتی رہی لیکن جوں ہی عنانِ حکومت اس کے ہاتھ سے نکل کر دوسرے کے ہاتھوں میں جا پہنچی عام تباہ کاریوں نے اسے گھیر لیا۔ دینی اور دُنیوی زندگی کا کوئی پہلو بھی بُری طرح متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ مسلمان اس قانون سے مستثنیٰ نہ تھے۔ ہندوستان میں وہ جب تک برسرِ اقتدار رہے شاہراہِ ترقی پر گامزن تھے اور جب ان کے اقتدار کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی تو چاروں طرف سے مصائب و آلام نے اُنھیں آ دبوچا۔ سیاسی، سماجی، تمدنی اور ثقافتی میدانوں میں پستی اور درماندگی کے ساتھ ساتھ خالص دینی اور مذہبی زندگی میں بھی زوال کے اثرات نمایاں ہو گئے۔ مذہب نیم خواندہ ملاؤں کے ہاتھ میں ایک کھلونا بن گیا۔ راہبانہ تصوف عمدہ زندگی کا معیار سمجھا جانے لگا۔ عزلت اور گوشہ نشینی نے اخلاقِ حسنہ کی جگہ لے لی جس سے امتِ مسلمہ بالکل ہی بے دست و پا ہو کر رہ گئی۔ خالص دُنیوی زندگی بھی اس سے زیادہ مختلف نہ تھی۔ شاہ ولی اللہ اور ان کے اہلِ خاندان نے اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ ان کی ان تھک کوششوں کے باوجود حالات میں نمایاں تبدیلی نہیں ہوئی۔ ابھی مسلمانوں کی پستی کو اور بھی حد سے گزرنا باقی تھا۔ برائے نام حکومت بھی ان سے چھن کر رہی۔ ایک ایسی قوم ان کی آقا اور حاکم بن بیٹھی جس نے مسلمانوں کے ساتھ سوتیلی ماں کا سا سلوک روا رکھا۔ مسلمان ایک مدت تک اس کے ظلم و ستم کا شکار ہوتے رہے۔ اس کی چشمِ خشم آلود نے مسلمانوں کو کہیں کا نہ رکھا۔ معاشی اور اقتصادی حالت بے حد خستہ ہو گئی۔ ان میں اتنی سکت تو تھی نہیں کہ قوت کے ذریعے انگریزوں کو ملک سے بے دخل کر دیتے۔ اب صرف ایک صورت باقی رہ گئی تھی کہ نئے حاکموں کے ساتھ دوستانہ بلکہ وفادارانہ تعلقات قائم کیے جائیں۔ اس مقصد کی برآری میں سر سید نے نمایاں خدمات انجام دیں۔ مسلمانوں کو جدید تعلیم اور نئی

معاشرت سے مسلح کرکے حاکم و محکوم کے درمیان غلط فہمی رفع کرنے میں وہ بڑی حد تک کامیاب ہوگئے لیکن سر سید کی خواہش اور اندازے کے خلاف حالات دوسرے سرے پر جا پہنچے۔ انگریزی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مسلمانوں نے اور گل کھلایا۔ ان کے نوجوان مذہب سے متنفر ہوگئے۔ جس سے ان کی مذہبی حالت خستہ سے خستہ ہوگئی۔ جاہل قدامت پرست طبقہ مذہب سے ضرور چمٹا رہا لیکن ان کی حیثیت قبروں کے مجاوروں سے زیادہ نہ تھی۔ قدامت پرست اور جدید روشنی والے اگرچہ متضاد رائے رکھتے تھے اور کسی بات میں بھی وہ متفق اور ہم خیال نہ تھے لیکن اسلام کو نقصان پہنچانے میں دونوں کا ہاتھ تھا۔ اسلامی طرزِ زندگی اور اسلامی شعار کے ختم کر دینے میں دونوں غیر ارادی طور پر شریک تھے۔ ایسے تاریک دَور میں ایک مردِ خدا پرست و خود آگاہ کی ضرورت تھی جو ایک بار پھر اسلام کو اس کی حقیقی روح کے ساتھ دُنیا کے سامنے پیش کرے اور مختلف گروہوں نے افراط و تفریط کے ذریعے اسلامی تعلیمات کو جو مسخ کرکے رکھ دیا تھا اُنھیں جلا کرکے قرونِ اولیٰ کی تب و تاب کے ساتھ دُنیا کے سامنے رکھے۔ ایسا شخص مذہبی اور جدید علوم سے مسلح ہو تاکہ نئی نسل کو مطمئن کر سکے اور مذہبی اجارہ داروں کا مقابلہ بھی کر سکے۔ سیالکوٹ کی مردم خیز سرزمین نے یہ شدید ضرورت پوری کر دی۔ وہاں سے ایک مردِ مجاہد اُٹھا جس نے نہ صرف برصغیر پاک و ہند کو غلغلۂ اللّٰہ ہو سے بھر دیا بلکہ کرۂ ارض پر بسنے والے تمام مسلمانوں کے سامنے حقیقی اسلام پیش کیا۔ مسلمانوں کی پستی کا علاج تلاش کیا اور اُنھیں خوابِ گراں سے بیدار کرنے کے لیے جھنجھوڑا۔

حالاتِ زندگی

سیالکوٹ میں ایک کشمیری خاندان آباد تھا جس کے افراد زہد و تقویٰ کی وجہ سے عزّت و احترام کی نظروں سے دیکھے جاتے تھے۔ اسی خاندان میں نور محمدؐ نامی ایک بزرگ تھے جن کے ہاں ۱۸۷۷ء میں ایک بچہ پیدا ہوا جس کا نام اُنھوں نے محمد اقبال رکھا۔ گھر میں مذہب کا چرچا تھا اس لیے اس کی تربیت مذہبی اور اخلاقی اصول پر کی گئی۔ ابتدائی تعلیم مکتب میں ہوئی پھر مشن ہائی سکول سیالکوٹ میں داخلہ لیا۔ جو آگے چل کر کالج ہوگیا جہاں سے اقبال نے بڑے امتیازات کے ساتھ انٹرمیڈیٹ کا امتحان پاس کیا۔ گورنمنٹ کالج لاہور سے ایم۔ اے کیا۔

طالب علمی کے زمانے میں مولوی میر حسن اور پروفیسر آرنلڈ سے بہت استفادہ کیا۔ ان دونوں استادوں نے ہونہار شاگرد کی فطری صلاحیتوں کو سنوارا۔ تحصیلِ علم سے فارغ ہونے کے بعد اقبال کچھ

تصانیف

علامہ کی سب سے پہلی تصنیف معاشیات پر ہے جس کا نام علم الاقتصاد تھا جو سفر لندن سے قبل پروفیسر آرنلڈ کے ایما پر لکھی گئی۔ اردو میں اقتصادیات پر سب سے پہلی کتاب ہے۔ یہ نایاب ہے اور ابتدائی علمی کوشش ہونے کے پیش نظر علامہ نے اس کی دوبارہ اشاعت کی طرف توجہ نہیں دی۔ قیام یورپ کے دوران کیمبرج کی پی۔ ایچ۔ ڈی کے لیے فلسفۂ اخلاق اور میونک یونیورسٹی کے لیے "میٹا فزکس آف پرشیا" لکھی۔ اس کے بعد نظموں کے مجموعے شائع ہوتے رہے۔ سب سے پہلی کتاب فارسی مثنوی "اسرار خودی" ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی جس نے بڑی شہرت پائی، بالخصوص یورپ میں اس کے ترجمے چھپے اور اس پر ریویو لکھے گئے۔ اس مثنوی میں اقبال نے خودی کے فلسفہ کو بیان کیا ہے اور خودی کو انا کے مترادف قرار دیا ہے۔ اس کی تربیت اور تکمیل کے اصول بھی اسی کتاب میں مذکور ہیں۔ خودی کو ضعیف کرنے والی تعلیم کی شدید مخالفت کی گئی ہے اس کی اشاعت کے بعد جب یورپی زبانوں میں اس کے ترجمے شائع ہوئے تو علامہ اقبال کو "سر" کا خطاب سلطنت برطانیہ کی طرف سے عطا ہوا۔ تین سال کے بعد ۱۹۱۸ء میں "رموز بے خودی" شائع ہوئی۔ جس میں اسرار حیات ملت اسلامیہ بیان کیے گئے۔ ان دونوں مثنویوں میں انسانیت کی تکمیل کے دو طریقے بتلائے گئے ہیں۔ ایک طریقے کے ذریعے ذاتی اور انفرادی نشوونما پر زور دیا گیا ہے اور دوسرے میں انسان کے اس ارتقا سے بحث کی گئی ہے جو وہ اجتماعی طور پر طے کرتا ہے اور اپنی خوشی کو ملت یا اجتماع کی تقویت کے لیے گم کر دیتا ہے۔ پہلا اصول اسرار خودی میں بیان ہوا اور دوسرا "رموز بے خودی" میں۔ اسلامی حیات ملی کی خوبیاں بیان کی گئی ہیں اور یہ تعلیم دی گئی ہے کہ افراد ایک مخصوص حد تک انفرادیت (خودی) کو حاصل کر کے اسے ملت پر قربان کر دیں۔ ان دونوں مثنویوں میں واعظانہ رنگ غالب ہے۔ ان کی اشاعت نے اقبال کی حیثیت بدل کر رکھ دی۔ اب انھوں نے محض ایک شاعر ہونے کی جگہ ایک فلسفی اور مفکر ہونے کا رتبہ حاصل کر لیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو لوگ محض شعر و شاعری کے دل دادہ اور شاعرانہ گرم گفتاری کے جویا تھے ان کو ان کی کتابوں سے قدرے مایوسی ہوئی جس سے اقبال کی شاعرانہ عظمت اور ادبی شہرت کو نقصان پہنچا۔

جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے کے "مغربی دیوان" سے متاثر ہو کر علامہ نے "پیام مشرق" لکھی۔ اس کتاب کی تصنیف کی غرض خود ان کے الفاظ میں "ان اخلاقی، مذہبی اور ملی حقائق کو پیش نظر لانا ہے جن

عرصہ اورنٹیل کالج میں لکچرار اور گورنمنٹ کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر رہے لیکن آرنلڈ کی محبت اور علم کی تشنگی اقبال کو سات سمندر پار لے گئی۔ تین سال یورپ میں رہ کر انھوں نے بیرسٹری کی ڈگری حاصل کرنے کے علاوہ کیمبرج اور میونک (جرمنی) سے پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگریاں لیں۔لنڈن یونیورسٹی میں ۶ ماہ تک عربی کے قائم مقام پروفیسر کے فرائض انجام دیے۔ہندوستان واپس آنے کے بعد لاہور میں وکالت شروع کی۔ کچھ عرصہ وکالت کے ساتھ ساتھ گورنمنٹ کالج میں فلسفہ کے پروفیسر بھی رہے۔ان کی شہرت ان دونوں پیشوں میں سے کسی کی بھی مرہونِ منّت نہیں ہے۔شاعری ہی نے اُنھیں دوامی شہرت سے ہم کنار کیا حتیٰ کہ سر کا خطاب بھی اسی کی بدولت ملا۔

اقبال عملی سیاسیات سے ہمیشہ اپنا دامن بچاتے رہے لیکن آخر میں اُنھوں نے محسوس کیا کہ ہندی سیاست کی تطہیر کے لیے میدانِ عمل میں کودنا ہی پڑے گا۔ ۱۹۲۶ء میں پچاس سال کی پختہ عمر میں وہ لاہور کے حلقۂ انتخاب سے کونسل کے ممبر منتخب ہوئے جہاں اُنھوں نے مذہبی، اخلاقی اور سماجی اصلاحات کے لیے مفید و کار آمد قوانین نافذ کرائے جن میں سے بانیانِ مذاہب کی اہانت کو قابلِ سزا جرم قرار دیا جانے کا قانون خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ انسدادِ شراب نوشی کی تجویز بھی انہی کی پیش کردہ تھی۔کسانوں کے حقوق کی حفاظت کے لیے کئی مسودہ ہائے قانون اُنھوں نے کونسل کے اجلاس میں پیش کیے۔ ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ الہ آباد کے صدر منتخب ہوئے۔ اپنے خطبۂ صدارت میں اُنھوں نے پاکستان کا نظریہ پیش کیا جس نے دس سال بعد ایک عظیم تحریک کی شکل اختیار کر لی اور سترہ سال کے اندر ہی اندر ایک جیتی جاگتی حقیقت بن کر پاکستان دُنیا کے نقشے پر اُبھر آیا۔ اس کے بعد ۱۹۳۱ء میں وہ دوسری گول میز کانفرنس کے ممبر منتخب ہوئے۔ اس سلسلے میں اُنھوں نے ایک بار پھر یورپ کا سفر کیا۔ فرانس، اٹلی اور اسپین کے ملکوں کا دورہ بھی کیا اور بیت المقدس ہوتے ہوئے ۱۹۳۲ء میں ہندوستان لوٹے۔ اگلے سال سر راس مسعود اور مولانا سلیمان ندوی کی معیت میں نادر شاہ کی دعوت پر افغانستان گئے۔ کابل کے علاوہ غزنی اور قندھار بھی دیکھا۔ واپسی کے ڈھائی ماہ بعد ہی صاحبِ فراش ہو گئے۔ مرض کی ابتدا نزلہ سے ہوئی لیکن اس میں اس قدر پیچیدگیاں پیدا ہو گئیں کہ یہی نزلہ آخر کار جان لیوا ثابت ہوا۔ ۱۹۳۶ء سے اٹھنا بیٹھنا بھی محال ہو گیا۔ آخر کار ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو دُنیائے اسلام کا یہ محبوب شاعر و مفکر پیوندِ زمین ہو گیا اور اس کے انتقال کی وجہ سے ممالکِ اسلامیہ میں صفِ ماتم بچھ گئی۔

کا تعلق افراد اور قوم کی باطنی تربیت سے ہے۔" انھوں نے روحانیت کی اہمیت کو نہایت دل نشین پیرایہ میں بیان کیا ہے اور مغرب کی مادیت کے نقائص پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی سی خشکی پیامِ مشرق میں نہیں ہے۔ اس کتاب کے ساتھ ہی اقبال کی شاعرانہ پختگی کا دور شروع ہوتا ہے یہ کتاب چار حصوں میں منقسم ہے پہلے حصے میں رباعیاں ہیں جن میں مروجہ رباعی کی بحروں کی پابندی نہیں کی گئی ہے۔ دوسرا حصہ نظموں پر مشتمل ہے۔ تیسرے حصے میں غزلیں اور چوتھے میں مغربی مفکرین کے افکار و نظریات پر تبصرہ ہے۔

اقبال نے شاعری کی ابتدا اُردو سے کی تھی اور ان کی شہرت اور مقبولیت کا دار و مدار کم از کم اس برصغیر میں ان کے اردو کلام ہی پر ہے لیکن عجیب اتفاق ہے کہ پہلی تین کتابیں سب فارسی ہی کی شائع ہوئیں کہیں ۱۹۲۴ء میں جاکر اردو کلام کا مجموعہ بانگِ درا شائع ہوا جس میں ابتدا سے لے کر ۱۹۲۴ء تک کا منتخب اردو کلام شامل کر لیا گیا۔

زبورِ عجم علامہ اقبال کی فارسی نظموں اور غزلوں کا مجموعہ ہے جو ۱۹۲۷ء میں شائع ہوا۔ یہ کتاب بھی پیامِ مشرق کی طرح چار حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں غزل کی طرز پر ترانے ہیں جن کے پڑھنے سے مردہ قلوب میں بھی زندگی کے آثار نمودار ہو جاتے ہیں۔ دوسرا حصہ غزلوں پر مشتمل ہے جس کا پایہ غزل گوئی میں بہت بلند ہے۔ تیسرا حصہ فلسفیانہ افکار کی توضیح ہے اور چوتھے میں غلاموں کے فنونِ لطیفہ کا ذکر ہے جن میں زندگی کے آثار نہیں ملتے۔

علامہ اقبال کے وہ خطبات جو اُنھوں نے مدراس اور حیدر آباد میں دیے، ہمارے نقطۂ نگاہ سے بہت زیادہ اہم ہیں۔ یہ خطبے مسلمانانِ جنوبی ہند کی تعلیمی انجمن (Muslim Educational Association of South India) کے زیرِ اہتمام مدراس یونیورسٹی کے عیسائی علما کے خطبات کی طرز پر دیے گئے۔ ان کی تعداد چھ ہے۔ ان میں سے پہلا خطبہ علم و عرفان کے متعلق، چوتھا انائے انسانی اور جبر و اختیار پر اور چھٹا نظامِ اسلام میں روحِ حرکت کے بارے میں ہے۔ ان خطبوں میں جا بجا علامہ کے سیاسی افکار کا سراغ ملتا ہے۔ یہ خطبات انگریزی میں دیے گئے تھے۔ اور - - - - - -

(Reconstruction of Religious Thought in Islam)

کے نام سے ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے۔ ان میں اسلام اور فلسفۂ جدید کی رو سے بہت سے اہم مسائل

حاضرہ پر بحث کی گئی ہے ۔

۱۹۳۲ء میں ڈانٹے کی" ڈیوائن کامیڈی " کے جواب میں اقبال نے ایک مثنوی "جاوید نامہ" لکھی جس میں مولانا رومی کی رہنمائی میں چھ افلاک کی سیر کرائی گئی ہے جہاں مشاہیر اور علما سے دلچسپ گفتگو کی گئی اور دورِ حاضرہ کے اہم مسائل پر مبادلۂ خیال کیا گیا ہے۔ جاوید نامہ میں ابن عربی کی" فتوحات مکیہ " کی جھلکیاں جابجا ملتی ہیں۔ اس کتاب کا پایہ شاعری کے لحاظ سے بہت بلند ہے ۔

ان کتابوں کے علاوہ ۱۹۳۵ء میں بالِ جبریل اور اس کے دوسرے سال ضربِ کلیم شائع ہوئیں۔ ضربِ کلیم میں علامہ نے اپنے سیاسی نظریات سے بحث کی ہے جن میں تعلیم و تربیت، عورت، سیاسیات، مشرق و مغرب کے عنوانات کے تحت نظمیں ہیں۔ یہ کتاب نہ صرف مسلمانوں کے لیے بلکہ دیگر اقوامِ عالم کے لیے بھی مشعلِ راہ بن سکتی ہے۔ علامہ نے فارسی میں ایک اور مثنوی لکھی جس کا نام "مسافر" رکھا۔ اس مثنوی میں اپنے دورۂ افغانستان کے تاثرات بیان کیے ہیں۔ ایک اور مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" میں ہند اور بیرونِ ہند کے سیاسی اور سماجی حالات کی صحیح تصویر کھینچی ہے۔ سر سیدؒ کو اقبال نے خواب میں دیکھا جنھوں نے مشورہ دیا کہ اپنی بیماری کا حال رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کریں۔ یہ مثنوی سر سید کے حکم یا مشورے کے امتثال میں لکھی گئی ہے۔ علامہ کی آخری کتاب" ارمغانِ حجاز" ہے جو ان کی وفات کے چند ماہ بعد چھپی جس میں فارسی اور اردو کی ملی جلی نظمیں ہیں۔ اس کتاب میں سفرِ حجاز کے شوق کے اظہار کے علاوہ زمانۂ حال کے انقلابات اور تحریکاتِ فکری پر عمدہ تنقید ہے ۔

ان مطبوعہ کتب کے علاوہ بہت سی کتابیں علامہ کے ذہن میں تھیں۔ اور ان میں سے اکثر کے مواد بھی انھوں نے جمع کر لیے تھے لیکن فرشتۂ اجل نے ان کو ضبطِ تحریر میں لانے کا موقع نہیں دیا۔ انھوں نے ایک اسلامی اصولِ فقہ کی تجدید Reonstruction of Muslim Jurisprudence لکھنی بھی شروع کر دی تھی۔ اگر یہ کتاب مکمل ہو جاتی تو علامہ کے افکار و نظریات پر اور بہتر طریقے سے روشنی پڑتی ۔

علامہ اقبال نے مختلف مواقع پر تقریریں کیں جن میں ان کی صدارتی تقاریر بھی شامل ہیں ۔ یہ تقاریر سیاسیات کے طالب علم کے لیے بیش بہا خزائن کی حیثیت رکھتی ہیں۔ بالخصوص ۱۹۱۰ء میں انھوں نے ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ میں عمرانی نظریات پر جو تقریر کی تھی اس میں ان کے سیاسی نظریات پر

روشنی پڑتی ہے۔ ان کے علاوہ ان کے خطوط جنھیں متعدد حضرات نے جمع کیا ہے۔ اکثر میں سیاسی اور عمرانی افکار کی طرف نشان دہی کی گئی ہے۔

اسلوب بیان و طرز استدلال

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ علامہ کی نثر میں صرف ایک کتاب "کتاب الاقتصاد" ہے جو نایاب ہے اس کے علاوہ خطبات، تقاریر اور خطوط کے مجموعے ہیں۔ اُنھوں نے اپنے افکار اور نظریات کے اظہار کے لیے زیادہ تر شاعری ہی کو ذریعہ بنایا ہے۔ ان کا پایہ بحیثیت ایک شاعر کے بھی بہت بلند ہے۔ مجنوں گورکھپوری لکھتے ہیں:

" اگر ہم ان کے فلسفے اور پیغام کو نظر انداز کر دیں یا کسی ایسے زمانے کا تصور کر سکیں جب کہ ان کے افکار و میلانات کا کوئی عنصر بھی زندہ نہ رہے گا۔ تو اس حالت میں بھی ماننا پڑے گا کہ محض صنّاع اور شاعر کی حیثیت سے اقبال دُنیا کے بڑے بڑے شاعروں کے ساتھ جگہ پا سکتے ہیں۔ افکار و جذبات سے بر طرف ہو کر اقبال نے اردو شاعری میں جو نئے اسالیب و صور تراشے ہیں۔ اور پُرانے اسالیب کو نئے انداز سے استعمال کر کے جو نئے آہنگ پیدا کیے ہیں وہ ہماری شاعری کی زبان میں یقیناً اختراعات کا حکم رکھتے ہیں اور مستقل اضافے ہیں۔"

اقبال نے شاعری میں قدیم طرز کا اتباع کیا ہے۔ اور ان کے زمانے ہی میں انگریزی کی تقلید میں جو بلینک ورس کا رواج ہو چلا تھا اسے اُنھوں نے بنظرِ استحسان نہیں دیکھا بلکہ اس کے مقبول نہ ہونے کی بھی پیش گوئی کر دی۔ وہ ایک خط میں ڈاکٹر عباس علی خاں لمعہ کو لکھتے ہیں:[1]

" سنیے غزل اور رباعی کے لیے قافیہ کی شرط لازمی ہے۔ اگر ردیف بھی بڑھا دی جائے تو سخن میں اور بھی لطف بڑھ جاتا ہے۔ البتہ نظم ردیف کی محتاج نہیں قافیہ تو ہونا چاہیے۔ اب کچھ عرصے سے بلا ردیف و قافیہ نظمیں لکھی جاتی ہیں۔ یہ انگریزی نظموں کی تقلید ہے جس کا نام انگریزی میں بلینک ورس ہے جسے نثر مرجز کہنا چاہیے۔ اگرچہ پبلک مذاق ایسا ہو چلا ہے مگر میرے خیال میں یہ روش آئندہ مقبول نہ ہوگی۔ نظموں کے لیے اولاً سب جیکٹ اور مضامین تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ نیچرل مضامین سب جیکٹ ہی کے اعلیٰ انتخاب سے کچھ لطف دیتے ہیں۔۔۔۔ ہیں فقط فرسودہ مضامین کی حد تک جدید اور قدیم کی بحث کو مانتا ہوں۔۔۔ نظم کے اصناف کی تقسیم جو

---

[1] "اقبال نامہ" میں ڈاکٹر لمعہ کے نام جو خطوط ہیں وہ نقادوں کے نزدیک مشکوک ہیں (ادارہ)

قدیم سے ہے ہمیشہ رہے گی اور انسانی جذبات ماحول کے تابع رہیں گے . . . اگر ہم نے پابندی عروض کی خلاف ورزی کی تو شاعری کا قلعہ ہی منہدم ہوجائے گا اور اس نقطۂ خیال سے یہ کہنا پڑے گا اور یہ کہنا درست ہے کہ موجودہ شعرا کا کام تعمیری ہونا چاہیے نہ کہ تخریبی"

علامہ نے شاعری کو اپنے اعلیٰ افکار کے اظہار کا ذریعہ بنایا، اسی لیے رمز و ایما کے ذریعے دقیق صوفیانہ اور فلسفیانہ خیالات کو ذہن نشین کرانے میں بہت حد تک کامیاب رہے ہیں۔ ان کی شاعری میں رمزیت غالب ہے اور اس میں وہ بہت حد تک مولانا روم کا اتباع کرتے ہیں۔ رمزیت کے علاوہ علامہ کے اشعار جذبات سے لبریز ہیں۔ اسی لیے ان میں نشاط و ولولہ کی کثرت ہے اور سارے کلام میں رجائیت کا ایک سلسلہ چلا گیا ہے۔

خیالات اور جذبات کے بانکپن اور عمدگی کے ساتھ اقبال نے ہیئت کی طرف بھی خصوصی توجہ دی ہے۔ وہ الفاظ کے انتخاب میں بے حد محتاط نظر آتے ہیں۔ اگر ہم بانگ درا کے آخر میں ظریفانہ کلام کو نظر انداز کر دیں جہاں چند عامی اور مبتذل الفاظ بے ساختگی کے ساتھ ادا ہو گئے ہیں تو یہ دعویٰ حقیقت پر مبنی ہوگا کہ علامہ کا دامن ابتذال سے پاک ہے۔ اردو اور فارسی اشعار میں ایک لفظ بھی عامی یا غیر فصیح نہیں ملتا۔ علامہ کے کلام میں تشبیہات و استعارات کی بھرمار ہے لیکن ان میں سے ایک بھی دور از کار اور غیر محسوس نہیں ہے اور نہ کوئی ایک لفظ جدت اور تازگی سے خالی ہے۔

علامہ کے طرزِ استدلال کے متعلق پروفیسر رشید احمد صدیقی لکھتے ہیں:

"اپنے شعر و شاعری میں الفاظ اور ترکیبیں تو ضرور شاعرانہ رکھتے ہیں لیکن بحث و استدلال ایک فاضل حکیم کے انداز سے کرتے ہیں" علامہ اقبال کے طرزِ استدلال کو خالص اسلامی کہنا بہت حد تک بجا ہوگا۔ وہ اپنے افکار کی بنیاد اسلامی تعلیمات پر رکھتے ہیں۔ اسی لیے قرآنی آیات اور احادیثِ نبوی کے ذریعے اپنے دعووں کی دلیلیں فراہم کرتے ہیں۔ انھوں نے نثر اور نظم دونوں میں بار بار قرآن و حدیث کا حوالہ دیا ہے۔ بالخصوص نظم میں آیاتِ ربانی کو نہایت حسن و خوبی کے ساتھ نظم کیا ہے۔ جہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ حقیقی بادشاہ خداوند تعالیٰ ہے۔ فرماتے ہیں۔

آہ اے مردِ مسلماں تجھے کیا یاد نہیں
حرف لا تدع مع اللہ الھاً آخر

یا جاوید نامہ میں روسی خیالات اور اسلام میں یگانگت کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ہمچو ما اسلامیان اندر جہاں — قیصریت را شکستی استخواں
ہیچ خیر از مردک زرکش مجو — لن تنالوا البر حتی تنفقوا

ملوکیت کے معائب کا ذکر اس طرح کرتے ہیں:

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیہ ان الملوک
سلطنت اقوام عالم کی ہے اک جادوگری

اس شعر میں آیت ان الملوک اذا دخلوا قریۃ افسدوھا کی طرف اشارہ ہے۔

نثر میں بھی قرآنی آیات کا جابجا حوالہ دیتے ہیں۔ ان کے خطبات میں بے شمار آیتیں بطور سند ملتی ہیں۔ مسئلہ جبر و قدر سے جب بحث کرتے ہیں تو انسان کو خود مختار و مقدور بتلاتے ہیں اور دلیل میں آیت تبارک اللہ احسن الخالقین پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں، "حقیقی خالق بے شک اللہ تعالیٰ ہے لیکن اس کے علاوہ بھی خالق ہو سکتے ہیں جیسا کہ آیت احسن الخالقین سے ظاہر ہے کہ خدائے پاک تمام دوسرے خالقوں سے احسن ہے۔" یا علی گڑھ کی تقریر میں مرد و عورت کی مساوات مطلق جس کے حصول کے لیے اہل یورپ کوشاں ہیں اس کی تردید میں الرجال قوامون علی النساء پیش کی ہے۔

اسی طرح وہ احادیث کے ٹکڑے بلا تکلف اشعار میں استعمال کرتے ہیں مثلاً: من رانی فقد رای اللہ کی طرف کس عمدگی سے اس شعر میں اشارہ کیا ہے:

دو چار م کن بہ صبح من راٰنی — شیم را تاب مہر آوردہ تست

اسی طرح وہ عقیدۂ توحید میں صفات باری تعالیٰ کی اہمیت ظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ذات کا ادراک ممکن نہیں البتہ صفات کا ادراک ممکن ہے اور بطور دلیل یہ حدیث نقل کرتے ہیں: تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق (مخلوق کے متعلق غور کرو اور خالق کی بابت غور و فکر نہ کرو) علامہ اس بات کے دعویدار ہیں کہ حقیقی بادشاہت اللہ تعالیٰ کی ہے اور زمین کا مالک بھی وہی ہے۔ اس کی سند یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم نے رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایات نہیں فرمائیں۔ اور جب طفیل بن عامر ایک دن پیغمبر خدا کی خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگا، "اگر میں اسلام قبول کر لوں تو مجھے کیا مرتبہ یا منصب دیا جائے گا؟ کیا آپ اپنے بعد عرب کی حکومت کی باگ میرے

ہاتھ میں دے دیں گے؟" رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا: "حکومت کی باگ تو خود میرے ہاتھ میں نہیں، تیرے ہاتھ میں کیا دوں گا؟" یا ایک اور موقع پر علامہ اپنے اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ اسلام میں قانون سازی کی بنیاد تمام تر اتفاق و اتحاد آراء جمہور ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے تو اس کا ثبوت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے دیتے ہیں۔ "کثرتِ ملتِ اسلامیہ جس امر کو مستحسن قرار دے وہ خدائے علیم و حکیم کی نظر میں بھی مستحسن ہو جاتا ہے۔"

علامہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا انتخاب بحیثیت خلیفہ کے بے قاعدگی کے ساتھ عمل میں آیا تو وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کرتے ہیں۔ "حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا فوری انتخاب اگرچہ ضروریاتِ وقت اور نتائج کے لحاظ سے نہایت مناسب اور برمحل ہوا تاہم انتخاب کا یہ طریق مذہبِ اسلام میں اصولِ مسلّمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔"

اقبال حکما، اکابر صوفیائے اسلام اور سلف صالحین کی زریں آرا کو بھی بطور سند پیش کرتے ہیں۔ وہ ماوردی کے امامت کے اوصاف دہراتے ہیں۔ اور ایک وقت میں دو مختلف علاقوں میں دو امام کے جواز میں ابنِ خلدون کی رائے نقل کرتے ہیں۔ صرف مسلم مفکرین کا کیا ذکر ہے۔ علامہ غیر مسلم اور مغربی مفکرین سے استفادہ کرنے اور ان کے خیالات کو بطور دلیل پیش کرنے میں بھی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ بشرطیکہ ان کے نظریات غیر اسلامی نہ ہوں۔ مثلاً وہ ملت کی ہیئتِ ترکیبی کا انحصار مذہب پر بتلاتے ہیں اور انھوں نے اگسٹس کا قول بطور سند پیش کیا ہے۔ "چونکہ مذہب ہماری کل ہستی پر حاوی ہے لہٰذا اس کی تاریخ ہماری نشو و نما کی پوری تاریخ کا خلاصہ ہونی چاہیے۔" لیکن اقبال غیر مسلم مفکرین پر کڑی نظر رکھتے ہیں۔ اور جہاں بھی کسی بڑے سے بڑے مفکر نے خلافِ فطرت یا خلافِ اسلام کوئی نظریہ پیش کیا۔ علامہ دلائل و براہین سے مسلح ہو کر اس کی تردید پر آمادہ نظر آتے ہیں مثلاً وہ افلاطون کے ان خیالات کو جن کی بنا پر زندگی پر موت کو ترجیح دی جاتی ہے بے حد ناپسند کرتے ہیں:

راہبِ اوّل فلاطونِ حکیم　　　از گروہِ گوسفندانِ قدیم

اسی طرح ارسطو بھی ان کی تنقید سے نہ بچ سکا۔ اس کو وہ معلمِ اوّل کہتے ہیں لیکن اس کے اس خیال کی تائید کرنے پر آمادہ نہیں کہ غلامی تمدنِ انسانی کے لیے ایک جزو ہے۔ میکیاولی اور لوتھر کو دین اور سیاست کی علیحدگی کے باعث ہدفِ اعتراض بنایا۔ بعض محترم مسلمانوں کو جب اسلامی تعلیمات کے خلاف تبلیغ و تلقین

کرتے دیکھتے ہیں تو ان کو بھی نہیں بخشتے۔ مثلاً اسرار خودی میں حافظ شیرازی کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا تھا، وہ صوفیا کے حلقوں میں شورش کا باعث بنے۔ علامہ نے لکھا ہے:

هوشیار از حافظ صهبا گسار جامش از زهر اجل سرمایه دار
نیست غیر از باده در بازار او از دو جام آشفته شد دستار او
گوسفندست و نوا آموخت است عشوه و ناز و ادا آموخت است
دلربائیهای او زهرست و بس چشم او غارتگر شهرست و بس

سیاسی نظریات

علامہ اقبال کے سیاسی نظریات سے بحث کرنے سے پہلے اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ علامہ اپنے نظریات میں از ابتدا تا انتہا ارتقائی مراحل سے گزرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ وہ خود اس بات کے دعویدار ہیں "کائنات کا فعل ابھی تکمیل تک نہیں پہنچا ہے۔ ابھی اس کی تکوین جاری ہے۔ لہٰذا کائنات کے متعلق کوئی کلی تصدیق نہیں قائم کی جا سکتی۔ کیوں کہ یہ ابھی "کل" کی حیثیت نہیں رکھتی عملِ تخلیق جاری ہے۔" یہی وجہ ہے کہ ایک سے زیادہ موقعوں پر بادی النظر میں اقبال کے افکار میں تضاد و تناقض معلوم ہوتا ہے۔ فی الحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ معاشرے اور کائنات کی ارتقائی منازل کے پیشِ نظر مختلف نظریات کی نشان دہی کی گئی ہے۔ آلِ احمد سرور نے جب علامہ کے کلام میں تضاد ہونے کی شکایت کی تو علامہ نے انھیں جواباً لکھا:

"مسولینی کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس میں آپ کو تناقض نظر آتا ہے۔ آپ درست فرماتے ہیں لیکن اگر اس بندۂ خدا میں Devil اور (Saint) دونوں کی خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں۔ مسولینی سے اگر کبھی آپ کی ملاقات ہو تو آپ اس بات کی تصدیق کریں گے کہ اس کی نگاہ میں ایک ناممکن البیان تیزی ہے جس کو شعاعِ آفتاب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ کم از کم مجھ کو اسی قسم کا احساس ہوا۔۔۔ ۔۔۔ تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کو زندہ کرنا مقصود نہیں بلکہ وسط ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے۔ تیمور کی طرف اشارہ محض اسلوبِ بیان ہے۔ اسلوبِ بیان کو شاعر کا حقیقی تصور کرنا کسی طرح درست نہیں۔ ایسے اسالیب کی مثالیں دُنیا کے ہر لٹریچر میں موجود ہیں۔"

دوسری چیز جو علامہ کے نظریات کا عنصر ہے۔ وہ اسلامی تعلیمات ہیں۔ ان کے خیالات کا سرچشمہ اسلام ہے۔ وہ آلِ احمد سرور کو محولا بالا خط میں لکھتے ہیں:

"میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانۂ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطۂ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔ میرے کلام پر ناقدانہ نظر ڈالنے سے پہلے حقائقِ اسلامیہ کا مطالعہ ضروری ہے۔ اگر آپ پورے غور اور توجہ سے یہ مطالعہ کریں تو ممکن ہے کہ آپ انہی نتائج تک پہنچیں جن تک میں پہنچا ہوں۔ اس صورت میں غالباً آپ کے شکوک تمام کے تمام رفع ہوجائیں۔ یہ ممکن ہے کہ آپ کا [illegible] مجھ سے مختلف ہو یا آپ خود دینِ اسلام کے حقائق کو ہی ناقص تصور کریں۔"

انسان

علامہ اقبال انسان کی جسمانی کوتاہیوں سے واقف ہیں۔ قدرت نے دیگر حیوانات کے مقابلے میں اسے ضعیف و ناتواں پیدا کیا ہے اس کا بھی احساس انھیں ہے۔ وہ کہتے ہیں "اپنے بچاؤ کے لیے وہ (انسان) قدرتی حربوں سے مسلح نہیں کیا گیا۔ وہ بصارتِ شبینہ سے محروم ہے۔ اس کی قوتِ شامہ اور قوتِ گریز بہت کم ہے۔" لیکن اسے ایک نعمت عطا کی گئی ہے جو کسی اور مخلوق کو نہیں ملی یعنی انسانی تخیل جسے وہ "عقل کی آئینہ پرداز" کہتے ہیں جو انسان کو اپنی ہستی کا کامل تر جلوہ دکھا دیتی ہے اور تصویرِ مثالی میں جان ڈالنے کے لیے آمادہ کر دیتی ہے۔ اسی لیے زندگانی کی آزادیوں اور پہنائیوں کی جستجو میں انسان نے اپنی ان تھک سرگرمیوں کو ہمیشہ کے لیے وقف کر دیا۔ ان سرگرمیوں اور دوادوش کی غرض و غایت علامہ کے خیال میں یہ ہے کہ انسان قوانین قدرت کے طرزِ عمل سے نہ صرف واقف ہو سکے بلکہ ان اسباب پر بھی حاوی ہو جائے جو اس کے ارتقا پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اقبال قرآنی قصۂ آدم کا ذکر کرتے ہیں کہ انسان کی گوناگوں صلاحیتوں کے پیشِ نظر اسے خلافتِ ارضی تفویض ہوئی ہے۔ اس کی صلاحیتوں میں اہم ترین انسان کا علمِ حقائق الاشیا ہے جس کے بل بوتے پر اس نحیف و نزار انسان نے تہلیل و تسبیح میں ہمہ وقت محو رہنے والے فرشتوں کو شکست دی۔ یہی صفت ہے جو اسے خلافتِ ارضی سے متعلق فرائض کی انجام دہی میں ممد و معاون ہوتی ہے۔ پیامِ مشرق میں اقبال نے میلادِ آدم کا واقعہ بیان کیا ہے اور انسانی صفات و خصوصیات کی طرف نہایت عمدگی سے اشارے کیے ہیں اس کی خلقت نے حسن و عشق میں تہلکہ مچا دیا۔ پردہ دری اس کی اہم خصوصیت ہے۔ اس کے علاوہ وہ "خودگری،

خود شکنی اور خود نگری" کی صفات سے بھی متصف ہے۔ علامہ حضرت آدم کے خلد سے نکلے جانے کو بے آبروئی نہیں سمجھتے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ واقعہ اس حقیقت کی یادگار ہے کہ کس طرح انسان نے اپنے جبلی میلانات سے قدم باہر رکھا اور ایک آزاد اور خود مختار الیغو کا مالک بنا جس سے اس کی صفات میں مزید اضافہ ہوا لیکن شک اور خلاف ورزی بھی اس کی فطرت میں داخل ہو گئیں۔ دنیا میں آنے کے بعد اس حقیقت سے آگاہی ہوئی اور یہ راز اس پر عیاں ہو گیا کہ اسباب کا مخزن اس کی اپنی ذات ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہی ایک وجہ ہے کہ قرآن کریم میں کہیں اس امر کا ذکر نہیں ہے کہ بہشت سے اخراج کے بعد آدم علیہ السلام کو دنیاوی زندگی میں عقوبتاً رنج و مصائب سے دوچار ہونا پڑا۔ اقبال انسان کے متعلق مسیحی عقائد کی نفی کرتے ہیں جن کی رو سے انسان کو سراسر گنہ گار قرار دیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ اس گناہ کے عذاب سے رہائی کی صرف ایک ہی سبیل باقی رہ گئی ہے کہ حضرت مسیح خود دنیا میں تشریف لا کر گناہ کا کفارہ بنیں۔ اقبال کا کہنا ہے کہ اس عقیدے نے انسانی عظمت کو پارہ پارہ کر دیا ہے اور یہ اشرف المخلوقات نہایت ذلیل و خوار ہو کر رہ گیا۔ نہ صرف دوسروں کی نظر میں بلکہ خود اپنی نگاہ میں اپنی بے وقعتی جم گئی۔ عیسائیت کے علاوہ دیگر مذاہب بالخصوص بدھ مت نے جس کی بنیادی تعلیم تناسخ ہے اور جس نے نروان کے حاصل کرنے کا طریقہ اپنی خواہشات کو مٹانے اور اپنی شخصیت کو خاک میں ملانے میں بتلایا ہے، انسانی عظمت و وقار کو ملیامیٹ کر کے رکھ دیا ہے۔ اقبال قرآن کریم کی روشنی میں ان عقائد کی تردید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کلامِ الٰہی سے انسانی عظمت کا راز معلوم ہوتا ہے۔ خالقِ کائنات فرماتا ہے کہ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (ہم نے آدمی کو بہترین انداز سے پیدا کیا) پھر انسان کی اس ہمت و جرأت کا ذکر بھی قرآن میں ہے کہ اس نے نہایت خندہ پیشانی کے ساتھ اس بارِ امانت کو اُٹھانے کے لیے رضامندی ظاہر کر دی جس کے تصور ہی سے زمین و آسمان اور پہاڑ کانپ اُٹھے تھے۔ اسی امانت کو قبول کرنے کی وجہ سے ساری کائنات میں انسان کی عظمت اور فوقیت مسلّم ہو گئی اور تصرفِ کائنات کا بھی مجاز اسے قرار دیا گیا۔ عناصرِ اربعہ اس کے زیرِ نگیں آگئے۔ بحر و بر پر اس کی حکمرانی مسلّم ہو گئی۔ انسانی عظمت کی طرف قرآن مجید میں ایک اور جگہ اشارہ کیا گیا ہے: فطرۃ اللّٰہ التی فطر الناس علیھا گویا انسانی فطرت اور فطرتِ الٰہی میں زبردست مشابہت ہے۔ انسانی کمالات میں فطرت کی تسخیر بھی شامل ہے۔ کچھ اشیا تو ایسی ہیں جن کو قدرت نے روزِ ازل ہی سے انسان کے زیرِ تسخیر دے دیا ہے اور باقی ماندہ

چیزوں کو وہ اپنے جسمانی اور عقلی قویٰ کے ذریعے مسخر کر لیتا ہے۔ اگرچہ فطرت اللہ میں خیر و شر کا وجود نہیں ہے لیکن تسخیر فطرت میں مشغولیت کے ذریعے خیر و شر جنم لیتے ہیں۔

علامہ مسئلہ جبر و قدر کے بارے میں نہایت واضح رائے رکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جہاں تک انسان کا خدا سے تعلق ہے اس میں وہ بالکل بے بس اور مجبور ہے لیکن جہاں تک کائنات کے ساتھ اس کا معاملہ ہے اس میں وہ خود مختار اور آزاد ہے۔ کائنات کی تمام چیزیں قانون میں جکڑی ہوئی ہیں۔ لیکن حضرت انسان کی قوت و قدرت کی پہنائی غیر محدود ہے۔ اسی طرح جہاں تک مادی اجسام کی تخلیق کا تعلق ہے انسان کو اس میں ذرہ برابر بھی دخل حاصل نہیں لیکن ان مخلوقات کی تنظیم و ترتیب میں اس کا بہت ہاتھ ہے۔ گویا وہ تخلیقِ اجسام پر تو قادر نہیں لیکن تخلیقِ نظام و ترتیب پر قدرت رکھتا ہے۔ صرف دُنیا ہی نہیں بلکہ عقبیٰ کی چیزیں بھی مثلاً جنت اور دوزخ بھی انسان کے کفر و اسلام کی بدولت معرضِ وجود میں آئی ہیں۔

فرد و ملت

فرد و ملت کے تعلقات کے متعلق مفکرین کبھی متحد الخیال نہیں رہے۔ ایک گروہ جس نے انفرادیت پر بہت زور دیا اس نے اجتماعیت کو سرے سے ہی نظر انداز کر دیا ہے۔ برخلاف اس کے دوسرے گروہ نے اجتماعیت ہی کو اصل سمجھا تو افراد اس میں گم ہو کر رہ گئے۔

علامہ اس افراط و تفریط سے مبرا ہیں۔ وہ انفرادیت کی اہمیت پر زور دیتے ہیں لیکن اجتماعیت کی ضرورت کو نظر انداز نہیں ہونے دیتے۔ وہ فلسفہ خودی کے علم بردار ہیں لیکن افراد کے لیے اجتماعی زندگی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان کا مشہور شعر ہے:

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

وہ ملت کو حقیقت اور افراد کو مجاز کہتے ہیں:

وجود افراد کا مجازی ہے ہستی قوم ہے حقیقی
فدا ہو ملت پہ یعنی آتش زنِ طلسمِ مجاز ہو جا

علامہ نے نہایت واضح الفاظ میں اپنے لیکچر "ملتِ بیضا پر عمرانی نظر" میں فرد و ملت کے تعلقات پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"علم الحیات کے اصولوں نے حال ہی میں اس حقیقت پر روشنی ڈالی ہے کہ فرد فی نفسہٖ ایک ہستیٔ اعتباری ہے یا یوں کہیے کہ اس کا نام ان مجرداتِ عقلیہ کی قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر عمرانیات کے مباحث سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے۔ بالفاظِ دیگر فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی اور آنی لمحہ کے ہے۔ اس کے خیالات، اس کی تمنائیں، اس کا طرز بود وماند، اس کے جملہ قوائے دماغی وجسمانی بلکہ اس کے ایام زندگانی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات وحوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے جس کی حیاتِ اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی مظہر ہے۔ فرد کے افعال کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ بر سبیلِ اضطرار بلا ارادہ کسی ایک خاص کام کو جو جماعت کے نظام نے اس کے سپرد کیا ہے انجام دیتا ہے اور اس لحاظ سے اس کے مقاصد کو جماعت کے مقاصد سے تخالفِ کلی بلکہ تضادِ مطلق ہے۔"

علامہ ملّت کی حقیقت بھی بیان کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ملّت موجودہ اور آئندہ نسلوں کے مجموعے کا نام ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ "قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعہ ہی نہیں بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ کر ہے۔ اس کی ماہیت پر اگر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ غیر محدود اور لامتناہی ہے۔ اس لیے اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حدِ نظر کے فوری منتہا کے پرلی طرف واقع ہیں لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے اہم جزو متصوّر ہونے کے قابل ہیں۔"

فرد و قوم آئینہ یک دیگر اند — سلک و گوہر کہکشان و اختر اند
فرد می گیرد ز ملّت احترام — ملّت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود — قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

اس طرح علامہ کا کہنا ہے کہ ملت کی بنیاد اختلاطِ افراد پر ہے۔ لیکن خود ملّت کی شیرازہ بندی اور ملت کی تعمیر وتکمیل کے لیے اور چیزیں درکار ہیں۔ ملت کے استحکام کے لیے کوئی زندہ عقیدہ یا قانون درکار ہوتا ہے۔ علامہ کے نزدیک توحید ورسالت اس ضرورت کو پورا کرتے ہیں اور انہی کے ذریعے افراد کا باہمی ربط قائم ہے۔

توحید کے متعلق وہ رموزِ بے خودی میں کہتے ہیں:

دیں ازو حکمت ازو آئیں ازو — زور ازو، طاقت ازو تمکیں ازو
اسود از توحید احمر می شود — خویش فاروق و ابوذر می شود

علامہ کی رائے میں دلوں کی یک رنگی کے بغیر ملّت کا تصوّر محال ہے اور افراد کا جب تک متحدہ نصب العین نہ ہو اس وقت تک اتحاد قائم نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ ملت میں ایک ہی طرح کا جذبہ کار فرما ہونا چاہیے اور خیر و شر، نیک و بد کا معیار بھی جب تک ایک نہ ہوگا۔ ملّت کا استحکام ممکن نہیں۔ علامہ کہتے ہیں۔ یہ تمام لوازمات توحید ہی کے ذریعے حاصل کیے جا سکتے ہیں۔

گر نباشد سوزِ حق در سازِ فکر نیست ممکن این چنیں اندازِ فکر

اور توحید ہی کی برکت کا نتیجہ ہے کہ:

مدعائے ما مآلِ ما یکے ست طرز و اندازِ خیالِ ما یکے ست

علامہ اس امر کی بھی توضیح کرتے ہیں کہ عقیدۂ توحید کی عدم موجودگی میں افراد کی اخلاقی حالت کس قدر پست ہو جاتی ہے جس شخص کا دل توحید کے نور سے منور نہیں ہوتا۔ بیم غیر اللہ اس کے دل میں سما جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے اعمال و افعال، اخلاق و کردار بُری طرح متاثر ہوتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں:

بیم غیر اللہ عمل را دشمن ست کاروانِ زندگی را رہزن ست

لابہ و مکاری و کین و دروغ ایں ہمہ از خوف می گیرد فروغ

یہی نہیں بلکہ غیر اللہ کا خوف مسلمانوں کو موحد کی بجائے مشرک بنا دیتا ہے:

ہر کہ رمز مصطفےٰ فہمیدہ است شرک را در خوف مضمر دیدہ است

علامہ کا دعویٰ ہے کہ ملوکیت کا دور دورہ بھی اس وقت ہوتا ہے جب کہ افرادِ ملت توحید سے ناآشنا ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں انسانیت غلام بن کر رہ جاتی ہے۔ قبل از اسلام کے حالات کا نقشہ انھوں نے ان الفاظ میں کھینچا ہے:

بود انسان در جہاں انساں پرست ناکس و نابود مند و زیر دست

سطوتِ کسریٰ و قیصر رہزنش بندہا در دست و پاو گردنش

کاہن و پاپا و سلطان و امیر بہر یک نخچیر صد نخچیر گیر

توحید کے علاوہ رسالت بھی افراد کو متحد کرتی ہے۔ علامہ رسالت کی اہمیت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

ملتِ مارا اساسِ دیگر است — ایں اساس اندر دلِ ما مضمر است
از رسالت در جہاں تکوینِ ما — از رسالت دینِ ما آئینِ ما
از رسالت صد ہزار ما یک است — جزوِ ما از جزوِ ما لاینفک است

وہ رسالت کے فرائض یہ بتلاتے ہیں:

زندہ از یک دم دو صد پیکر کند — محفلے رنگیں زیک ساغر کند
بندِ پا از پا کشاید بندہ را — از خداوندان رہاند بندہ را
گویدش تو بندۂ دیگر نۂ — زیں بتانِ بے زباں کمتر نۂ
تا سوئے یک مدعائش می کشد — حلقۂ آئیں بپائش می کند

علامہ کہتے ہیں کہ رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی غرض حریت، مساوات اور اخوتِ بنی نوعِ انسان ہے۔ ان ہی تین چیزوں سے ملت قوت حاصل کرتی ہے اور قومیت کا جغرافیائی تصور ان ہی کے ذریعے کالعدم ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جو ملت توحید اور رسالت کی بنیاد پر قائم ہوگی وہ غیر فانی اور دوامی ہوگی۔ وہ فرماتے ہیں:

گرچہ ملت ہم بمیرد مثلِ فرد — از اجل فرماں پذیرد مثلِ فرد
اُمتِ مسلم ز آیاتِ خدا است — اصلش از ہنگامۂ قالوا بلیٰ است
از اجل ایں قوم بے پرواستے — استوار از نحن نزلنا ستے

دنیا میں بے شمار اقوام بامِ عروج پر پہنچیں۔ ایرانی، رومی، یونانی اور مصری اقوام نے حیرت انگیز ترقیاں کیں۔ آخر کار یہ سب کی سب فنا ہو گئیں لیکن ملتِ اسلامیہ غیر فانی ہے:

در جہاں بانگِ اذاں بود ست و ہست — ملتِ اسلامیاں بود ست و ہست

غرضیکہ علامہ معاشرے کی بنیاد کسی خارجی چیز پر نہیں رکھتے۔ جس طرح ہابس اور روسو معاہدۂ عمرانی پر عقیدہ رکھتے ہیں بلکہ علامہ اقبال کے نزدیک اتحاد کی حیرطہ عقائد و نظریات پر ہے اور یہ نظریات جس قدر دوامی اور جاودانی ہوں گے معاشرے کا وجود بھی اسی قدر فنا ناآشنا ہوگا۔

ملت اور وطنیت

علامہ اقبال کا نظریۂ ملت بھی عین اسلامی ہے۔ وہ ملیت کی بنیاد نہ تو اشتراکِ زبان کو

سمجھتے ہیں اور نہ اشتراکِ وطن کو۔ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی بھی ان کے نزدیک افراد کی تنظیم کا سبب نہیں بلکہ ان کی رائے میں وسیع اور غیر محدود معنوں میں ملّت وہ ہے جسے رسولِ عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم کیا اور جس کی بنیاد اشتراکِ عقائد ہے۔ صرف معتقدات ہی میں ہم آہنگی اور یکسانیت نہیں ہے بلکہ تاریخی روایات میں بھی ہر ایک برابر کا حصہ دار ہے۔ کسی قوم کی مخصوص خصلتوں سے ملّتوں کو کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اسلامی قومیت کا انحصار علامہ کے خیال میں ایک خاص تمدنی تصور پر ہے جس کی جسمانی اور مادی صورت وہ جماعتِ اشخاص ہے جس میں بڑھنے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہو۔

اقبال چونکہ ملّت کو توحید و رسالت کی بنیادوں پر قائم کرنا چاہتے ہیں اور افراد میں حریّت، مساوات اور اخوت کے رشتے استوار دیکھنے کے خواہش مند ہیں۔ اس لیے ان کا نظریۂ ملّت جغرافیائی حدود اور نسلی امتیازات سے بلند و بالا ہے۔ وہ فرد کو قطرہ سے اور قوم کو دریا سے تشبیہہ دیتے ہیں اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک ملّت وسیع اور بے کراں ہے اور یہ وسعت کسی حال میں بھی جغرافیائی حدود سے پیدا نہیں ہو سکتی بلکہ اگر ملت کو روحانی اصول پر قائم کیا جائے تو اسی صورت میں غیر محدود وسعت کا تصوّر غیر ممکن ہے اسی لیے علامہ رنگ و نسل کی بنا پر وطن کے تصوّر کی شدید مخالفت کرتے ہیں۔ وہ یورپی نظریۂ ملّت کی خرابیاں اور اس کے دور رس خراب اثرات نہایت دل کش انداز میں بیان کرتے ہیں:

از فریبِ عصرِ نو ہشیار باش — رہ فتد اے راہرو ہشیار باش
آنچناں قطعِ اخوت کردہ اند — بر وطن تعمیرِ ملّت کردہ اند
تا وطن را شمعِ محفل ساختند — نوعِ انساں را قبائل ساختند
مردمی اندر جہاں افسانہ شد — آدمی از آدمی بیگانہ شد
روح از تن رفت و ہفت اندام ماند — آدمیت گم شد و اقوام ماند

گویا مادی بنیادوں پر قومیت کے تصوّر نے انسانیت کو پارہ پارہ کر کے رکھ دیا اور بنی آدم کو مختلف گروہوں اور قبیلوں میں منقسم کر دیا۔ وہ مسلمانوں کو خبردار کرتے ہیں کہ وطنیت اور قومیت کا تصوّر اسلامی تعلیمات کے منافی ہے۔ وہ اہلِ اسلام کو متنبہ کرتے ہیں کہ اقوامِ مغرب کا نظریۂ وطن نہ اپنائیں:

اپنی ملّت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی

ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری

وہ مسلمانوں کو تلقین کرتے ہیں کہ:

مسلم استی دل بہ اقلیمے مبند گم مشو اندر جہانِ چون و چند
می نگنجد مسلم اندر مرز بوم در دلِ او یاوہ گردد شام و روم

علامہ کے نزدیک مسلمانوں کا وطنِ روحانی اسلام ہے۔ وہ وطن کو تازہ خداؤں میں سے ایک خدا کہتے ہیں اور اس کو مٹا دینے کے لیے مسلمانوں کو بار بار تاکید کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ تمام فتنہ وفساد کی جڑ یہی وطن ہے۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے جو پیرہن اس کا ہے وہ ملّت کا کفن ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے
نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے

علامہ اقبال نے جغرافیائی بنیاد پر وطنیت کے مضر اثرات سے بھی بحث کی ہے۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس جدید تصور کے باعث چھوٹے چھوٹے پولیٹیکل حلقے قائم ہوگئے اور ان میں رقابت اور عصبیت کی وجہ سے تھوڑا بہت فائدہ بھی پہنچا ہے۔ لیکن ناقابلِ تلافی نقصانات یہ ہیں کہ بین الاقوامی مسائل کے متعلق غلط فہمی کا باعث یہی نظریہ ہے۔ آئے دن جو سازشیں اور منصوبہ بازیاں ہوتی ہیں۔ ان کی جڑ بھی یہی ہے۔ علوم و فنون کو ایک قوم کے ساتھ مخصوص کر دینے کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ وطن پرستی کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان مادی اشیا کو معبود سمجھ بیٹھتا ہے جو سراسر اصولِ اسلام کے خلاف ہے۔ اسی لیے وہ تمام مسلم ممالک کے سربراہوں کو تاکید کرتے ہیں کہ اسلامی شعار کو اپنائیں اور اپنی زندگی کو اسلاف کے طرز پر ڈھالیں۔

ملتِ اسلامیہ جو افراد سے مرکب ہوتی ہے اس کے افراد میں وہ کیا چیز ہے جو انھیں متحد کیے ہوئے ہے۔ علامہ اقبال اس کو "یک جہتی اور ہم خیالی" کا نام دیتے ہیں۔ اسی کو قوتِ اتحاد اور ربط و ضبط کا ذریعہ بتلاتے ہیں:

"شریعتِ اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرتِ انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کی خصوصیات

نسل پر۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہوسکتا اور نہ زبان اور تمدنی روایات و تجارب ہی پر بلکہ اگر ہوسکتا ہے تو مذہبی اور سیاسی اتحادوں کے اتحاد و ارتباط پر یا از روئے نفسیات سینٹ پال کے الفاظ میں "یک جہتی و ہم خیالی" پر" پیدائش، شادی، وطنیت وغیرہ کوئی ایک قسم کی شرط یا تمیز ایسی قوم میں شمولیت کی مانع نہیں ہوسکتی۔ جب بھی کوئی فرد اس قوم کے دائرے میں داخل ہوگا اس کو" ہم خیالی و یک جہتی" کا اقرار باللسان کرنا ہوگا۔ جب کبھی اس ہم خیالی سے قدم پیچھے ہٹائے گا اسی وقت قوم کے ساتھ رشتہ" اتحاد منقطع سمجھا جائے گا۔ پھر ایسی عالم گیر قوم کا وطن بھی تمام صفحۂ عالم ہی ہونا چاہیے۔"

ملّت کے بارے میں دو نظریے ہیں۔ ایک "وطنیت" ہے جو جغرافیائی حدود سے گھرا ہوا ہے اور دوسرا " اسلامیت" ہے جو عالم گیر ہے۔ علامہ اقبال مولانا عبدالماجد دریا بادی کے ایک خطبے کے جواب میں جس میں علامہ کو" وطنیت کے اصول پر اسلام کے اصولِ اجتماعی کو ترجیح دینے کی وجہ سے" امام العصر" کہا گیا تھا، شکریہ ادا کرنے کے بعد لکھتے ہیں :" ایک نیشنلسٹ اخبار نے جس کے چار ایڈیٹر ہیں۔ اور چاروں مسلمان ہیں۔ لکھا ہے۔ اقبال نے وطنیت کا عذر لنگ تراشا ہے! دیکھا مغربی کالجوں کے پڑھے ہوئے مسلمان نوجوان روحانی اعتبار سے کتنے فرومایہ ہیں۔ ان کو معلوم نہیں کہ اسلامیت کیا ہے اور نہ وطنیت کیا چیز ہے۔" وطنیت ان کے نزدیک لفظ وطن کا محض ایک مشتق ہے اور بس۔"

اقبال کے ان خیالات سے یہ اندازہ کرنا نہایت آسان ہے کہ وہ" وطنیت" کے خلاف ہیں۔ لیکن "حب الوطنی" کے مخالف نہیں ہیں بلکہ اسے ایک فطری جذبہ بتلاتے ہیں اور وطنی عصبیت کی تعریف و توصیف بیان کرتے ہیں جس سے اُن کی مراد محض" قومی پاسداری" ہے۔ دوسری اقوام کو نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھنا عصبیت کے مفہوم میں داخل نہیں۔ آل انڈیا مسلم کانفرنس کے اجلاس منعقدۂ لاہور کے خطبۂ صدارت میں نہایت واضح الفاظ میں اس امر پر روشنی ڈالی ہے۔ آپ نے فرمایا :

یورپ کی وطنیت کا مخالف ہوں۔ اس لیے نہیں کہ اسے ہندوستان میں نشو و نما کا موقع ملے تو مسلمانوں کو مادی فوائد کم پہنچیں گے۔ میری مخالفت اس بنا پر ہے کہ میں اس کے اندر ملحدانہ مادیت پرستی کے بیج دیکھتا ہوں۔ جو میرے نزدیک انسانیت کے لیے ایک عظیم ترین خطرہ ہیں۔ حب الوطنی

بالکل ایک وصف ہے۔ انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ ہے لیکن اصل اہمیت اس کے ایمان، اس کی تہذیب اور اس کی روایات کو حاصل ہے اور میری نظر میں یہی اقدار اس قابل ہیں کہ انسان ان کے لیے زندہ رہے اور ان ہی کے لیے مرے نہ زمین کے اس ٹکڑے کے لیے جس سے اس کی روح کو عارضی ربط پیدا ہو گیا ہے۔"

اس سے زیادہ واضح علامہ کا وہ بیان ہے جو انھوں نے وفات سے چند دن قبل شائع کیا تھا:

"قدیم الایام سے اقوام اوطان کی طرف اور اوطان اقوام کی طرف منسوب ہوتے چلے آئے ہیں۔ ہم سب ہندی ہیں اور ہندی کہلاتے ہیں۔ کیوں کہ ہم سب کرۂ ارض کے اس حصے میں بود و باش رکھتے ہیں جو ہند کے نام سے منسوب ہے علی ہذا القیاس چینی، عربی، جاپانی، ایرانی وغیرہ۔ وطن محض ایک جغرافیائی اصطلاح ہے۔ اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور پر اپنے جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے اور بقدر اپنی بساط کے اس کے لیے قربانی کرنے کو تیار رہتا ہے مگر زمانۂ حال کے سیاسی لٹریچر میں وطن کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ "وطن" ایک اصول ہے ہیئت اجتماعیۂ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیۂ انسانیہ کا ایک قانون ہے۔ اس لیے جب لفظ وطن کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔"

یہی وجہ ہے کہ اقبال کی اکثر نظموں میں ہندوستان کی فلاح و بہبود کی تمنا ظاہر کی گئی ہے اور اس کی آزادی کے گیت گائے گئے ہیں۔ انھوں نے غداران وطن میر جعفر و میر صادق کو "ننگ آدم، ننگ دیں، ننگ وطن" کہا ہے اور سلطان شہید جیسے محبانِ وطن سے دلی عقیدت کا اظہار کیا ہے۔

سیاست

علامہ اقبال کے نزدیک نظام سیاست سے مراد یہ ہے کہ "ایک ایسی جماعت جس کا نظم و انضباط کسی نظامِ قانون کے ماتحت عمل میں آتا ہو اور جس کے اندر مخصوص اخلاقی روح سرگرم کار ہو۔" گویا سیاست کا دامن ایک طرف نظم و قانون سے بندھا ہوا ہے تو دوسری طرف اخلاق سے بھی اس کا گہرا تعلق ہے۔ آل انڈیا مسلم کانفرنس کے خطبۂ صدارت کے دوران آپ نے فرمایا۔ "سیاست کی جڑ انسان کی روحانی زندگی میں ہوتی ہے۔" اس طرح علامہ سیاست کو نہ صرف

مادی نظم و ضبط کا ذریعہ قرار دیتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک انسانی روح کی جلا اور اس کی بالیدگی بھی سیاسیات کے بغیر ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سیاست و مذہب میں ناقابلِ شکست رشتہ بتلاتے ہیں:

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

یورپ میں مذہب و سیاست کو جدا کرنے والے دو ہی شخص تھے ایک میکاولی اور دوسرا مارٹن لوتھر۔ اول الذکر نے مذہب کو سیاست سے جدا کیا تو آخر الذکر نے سیاست کو مذہب سے الگ کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال کو ان دونوں سے خصوصی کد ہے اور ان پر اکثر نکتہ چینی کرتے ہیں۔ پروفیسر خواجہ عبدالحمید صاحب نے علامہ کا ایک دلچسپ واقعہ نقل کیا ہے کہ کیمبرج کے زمانے میں چند ہم عصروں سے مذہب پر بحث چھڑ گئی۔ ایک صاحب پوچھنے لگے۔ مسٹر اقبال! یہ کیا بات ہے کہ جتنے بھی پیغمبر اور بانیانِ مذہب دُنیا میں آئے وہ بلا استثنا ایشیا میں مبعوث ہوئے یورپ میں ایک بھی پیدا نہ ہوا۔ ڈاکٹر صاحب (علامہ اقبال) نے جواب دیا ———— بھئی شروع شروع میں اللہ میاں اور شیطان نے اپنا اپنا بٹوارا جما لیا۔ اللہ میاں نے ایشیا کو پسند کیا اور شیطان نے یورپ کو، اسی لیے پیغمبر جو اللہ میاں کی طرف سے آتے ہیں ایشیا میں مبعوث ہوئے۔ وہ صاحب بول اُٹھے تو پھر شیطان کے پیغمبر کیا ہوئے؟ انھوں نے جواب دیا۔ "یہ تمھارے میکاولی اور مشہورانِ سیاست اس کے رسول ہیں۔"

رموزِ خودی میں میکاولی کے متعلق علامہ فرماتے ہیں:

آن فلارنساوئ باطل پرست	سرمۂ او دیدۂ مردم شکست
نسخہ بہرِ شہنشاہاں نوشت	در گلِ ما دانۂ پیکار کشت
فطرتِ او سوئے ظلمت بردہ رخت	حق ز تیغِ خامۂ او لخت لخت
بُت گری مانندِ آزر پیشہ اش	بست نقشِ تازۂ اندیشہ اش
مملکت را دینِ او معبود ساخت	فکرِ او مذموم را محمود ساخت

اسی طرح لوتھر کے متعلق (اگرچہ چند مقامات پر اس کی مداح سرائی بھی کرتے ہیں) علامہ نے آل انڈیا مسلم لیگ کے خطبۂ صدارت میں فرمایا:

"یاد رکھنا چاہیے کہ سرزمینِ مغرب میں مسیحیت کا وجود محض ایک رہبانی نظام کی حیثیت رکھتا

تھا۔ رفتہ رفتہ اس سے کلیسا کی ایک وسیع حکومت قائم ہوگئی۔ لوتھر کا احتجاج دراصل اسی کلیسائی حکومت کے خلاف تھا۔ اس کو دنیاوی نظامِ سیاست سے کوئی بحث نہ تھی کیوں کہ اس قسم کا نظامِ سیاست مسیحیت میں موجود نہ تھا۔ غور سے دیکھا جائے تو لوتھر کی بغاوت ہر طرح حق بجانب تھی۔ اگرچہ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ خود لوتھر کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا جس کے مخصوص حالات کے ماتحت اس تحریک کا آغاز ہوا۔ لطف یہ ہے کہ آج بھی (یورپی) سلطنتیں ہیں جو مسیحیت کے اخلاقی اور مذہبی عقائد کی پامالی کے بعد ایک متحدہ یورپ کا خواب دیکھ رہی ہیں۔ بالفاظِ دیگر ان کو ایسے اتحاد کی ضرورت کا احساس ہو چلا ہے جو کلیسا کے ماتحت انھیں حاصل تو تھا لیکن جس کو اخوتِ انسانی کی اس عالم گیر روشنی میں تعمیر کرنے کی بجائے جو مسیح علیہ السلام کے دل میں موجود تھی، انھوں نے لوتھر کے زیرِ اثر تباہ و برباد کر دیا۔"

علامہ اقبال شیعی عقیدۂ خلافت میں سب سے بڑا نقص یہ دیکھتے ہیں کہ غیبوبتِ امام کا عقیدہ دین و سیاست کی علیٰحدگی کا باعث بنتا ہے۔ وہ اپنے مشہور مضمون "اسلام اور خلافت" میں لکھتے ہیں:

"غیبوبتِ امام کا عقیدہ اس قدر قابلِ دادِ حیلہ گری پر مبنی ہے کہ اس کے ذریعے سے مذہب و حکومت میں بآسانی افتراق و اختلاف پیدا کیا جا سکتا ہے۔ امامِ غائب ۔۔۔۔ تمام امور و معاملات میں آخری اور مطلق سند ہے۔ لہٰذا موجودہ ظاہری حکام و عمّال محض اس املاک کے محافظ و نگران ہیں جن کا حقیقی وارث و مالک خود امامِ غائب ہے۔ امامِ غائب کو یہ وراثت بلاواسطہ پہنچتی ہے۔ سوائے اس صورت کے جہاں پہلے اماموں کے بلاواسطہ وارث نہ ہوں۔ اسی لیے ایران کے ملاؤں نے جو امامِ غائب کے نمائندے ہیں شاہ ایران کے اختیارات کو محدود کر رکھا ہے۔ محافظِ ملکیت کی حیثیت سے وہ ملاؤں کے مذہبی اقتدار کے نیچے ہیں ہے۔ اگرچہ بحیثیت حاکمِ اعلیٰ کے وہ اس ملکیت کے فائدے کی غرض سے ہر کام کرنے کا مجاز ہے۔"

علامہ نے اپنے منظوم کلام میں بھی بارہا سیاست و مذہب کی علیٰحدگی کے نتائجِ بد کا ذکر کیا ہے۔

وہ کہتے ہیں:

سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا ۔۔۔ چلی کچھ نہ پیرِ کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی ۔۔۔ ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی ۔۔۔ دوئی چشمِ تہذیب کی نابصیری

علامہ کا کہنا ہے کہ جو لوگ سیاست کو دین سے علیٰحدہ کرتے ہیں گویا وہ تن کو جان سے جُدا کرنے کے خواہاں ہیں۔ اسی لیے علامہ ایسے نظامِ حکومت کو پسند کرتے ہیں جس میں جسم و جان اور روح و مادہ کو علیحدہ کرنے کی کوشش نہ کی گئی ہو۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اس قسم کا نظام صرف اسلام نے ہی قائم کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا — بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی — کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

علامہ کا کہنا ہے کہ اسلامی نظامِ حکومت میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ فقر و بے نوائی اور تاج و سریر ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں۔ بادشاہ فی الحقیقت فقیر ہوتا ہے اور فقیر بھی اتنی قوت رکھتا ہے کہ ملوکیت کا شیرازہ درہم برہم کر دے۔ وہ شاہِ فاروق شاہِ مصر کو نصیحت کرتے ہیں:

بگو فاروق را پیغامِ فاروقؓ — کہ در خود فقر و سلطانی بیامیز

علامہ اقبال مذہب و سیاست کے سلسلے میں اس امر کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ ان دونوں میں تفریق نہ کرنے کے یہ معنی نہیں کہ دونوں بیک وقت جمع کر دیے جائیں بلکہ ان دونوں میں کسی قسم کا فرق نہ برتا جائے۔ وہ اپنے مضمون "اسلام اور خلافت" میں جو قیامِ لندن کے دوران لکھا گیا تھا اور (Socio - Biological Review) میں شائع ہوا لکھتے ہیں:

"از روے شریعتِ محمدیہ مذہب و سیاست میں کوئی تفریق و تمیز نہیں گویا ہمارے نزدیک مذہب و حکومت کو یکجا کرنے کا نام سیاست نہیں بلکہ سیاست وہ عنصرِ غالب و منفرد ہے جس میں اس قسم کے فرق و امتیاز کی گنجائش ہی نہیں۔ یہ لابد نہیں کہ خلیفۃ المسلمین اسلام کا افضل ترین مذہبی پیشوا سمجھا جائے۔"

ملکیتِ زمین

علامہ اقبال کے سیاسی افکار میں ملکیتِ زمین کا نظریہ بہت اہم ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ زمین کسی شخص، کسی خاندان یا کسی قوم کی ملک نہیں، بلکہ دُنیا میں جو کچھ ہے خداوند تعالیٰ کا ہے۔ کونسل کی ممبری کے زمانے میں علامہ نے اپنے اس خیال کی وضاحت میں پُر زور دلائل دیے اور اس نظریہ کی شدید مخالفت کی کہ زمین حکومت کی ملکیت ہوتی ہے۔ اُنھوں نے اس موضوع پر بحث کے دوران فرمایا:

"اس ملکیتِ عامہ کا دعویٰ نہ عہدِ قدیم میں کسی نے کیا اور نہ سلاطینِ مغلیہ کے زمانے میں ایسا مطالبہ

کیا گیا اور اگر کسی وقت کسی ملک کے اندر یہ نظریہ رائج بھی تھا تو اس بیسویں صدی میں اسے جائز نہیں مانا جا سکتا۔ اس نظریے پر سب سے پہلے جس یورپین مصنف نے تبصرہ کیا وہ بیرن تھا۔ ۱۸۸۷ء میں اس نے پوری تحقیق و تفتیش کے بعد اس نظریہ کو بالکل مسترد کر دیا۔ ۱۸۳۰ء میں بریگز نے ہندوستان کے اندر ملکیت کے قانون و رواج کی پوری تحقیقات کی اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ تاریخ ہند کے کسی دور میں بھی سلطنت زمین کی ملکیت کی مدعی نہیں ہوئی۔"

اسی بنا پر علامہ کی رائے یہ تھی کہ زمین کا لگان معاف کر دیا جائے۔ وہ فرماتے ہیں:

حق زمین را جز متاعِ ما نگفت   این متاعِ بے بہا مفت ست ومفت

زمین کی ملکیت کے متعلق وہ فرماتے ہیں:

دہ خدایا یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں تیری نہیں، میری نہیں

ڈاکٹر اقبال کا مقصد یہ تھا کہ زمین کا لگان معاف نہ کیا جا سکے تو کم از کم کر دیا جائے اور اس کے لیے بالکل انکم ٹیکس کے اصول پر عمل کیا جائے کیوں کہ انکم ٹیکس میں صلاحیت و استطاعت کے اصول یا مدارج کے اصول پر عمل کیا جاتا ہے۔ بعض لوگوں سے قطعاً کوئی انکم ٹیکس نہیں لیا جاتا۔ اسی اصول کے مطابق جس شخص کے پاس پانچ بیگھ سے زیادہ زمین نہیں۔ بشرطیکہ زمین ایسے رقبے میں نہ ہو جہاں آب پاشی نہیں کی جا سکتی اور اس کی پیداوار کی مقدار بھی معین ہو اس کا لگان معاف کر دینا چاہیے۔

خلافت

علامہ اقبال کے نزدیک خلیفہ نہ خلیفۃ اللہ ہوتا ہے اور نہ خلیفۃ الرسول بلکہ وہ خلیفۃ المسلمین ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "سطحِ دنیا پر اس کی حیثیت نائبِ خدا کی نہیں وہ معصوم نہیں بشر ہے اور دیگر بشروں کی طرح گناہ و خطا کا مرتکب ہو سکتا ہے۔" وہ زمانہ جاہلیت میں سردارِ قبیلہ کے انتخاب کا طریقہ بتلاتے ہیں اور اس کی شرائط سے بحث کرنے کے بعد کہتے ہیں۔ "پیغمبر عرب صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی قدیم رسم کو قائم رکھا۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایات نہ فرمائیں۔ ایک حدیث میں مروی ہے کہ بڈھا طفیل بن عامر ایک دن پیغمبرِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ " اگر میں اسلام قبول کر لوں گا تو مجھے کیا مرتبہ یا

منصب دیا جائے گا ؟ کیا آپ اپنے بعد عرب کی حکومت کی باگ میرے ہاتھ میں دے دیں گے ؟
رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا۔ " حکومت کی باگ خود میرے ہاتھ میں نہیں تیرے ہاتھ کیا دوں گا؟"
علامہ کا کہنا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب بہ حیثیت خلیفہ کے فوری بھی تھا اور بے قاعدگی کے ساتھ عمل میں بھی آیا وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں حضرت عمرؓ کا وہ قول نقل کرتے ہیں جو آپ کے خلیفہ مقرر ہونے کے بعد کا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ کا فوری انتخاب اگرچہ ضروریاتِ وقت اور نتائج کے لحاظ سے نہایت مناسب اور برمحل ہوا تاہم انتخاب کا یہ طریق اسلام میں اصولِ مسلّمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔"
خلافت کا اصولِ موضوعہ یہ ہے کہ حکومت کی کفیل و امین ملتِ اسلامیہ ہے کوئی فرد واحد نہیں۔ انتخاب کرنے والے اس سیاسی حکومت کو ایک مختصر اور معتبر شخصیت میں ودیعت کر دیتے ہیں جس کو وہ امانت کا اہل تصور کرتے ہیں۔ یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیرِ اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیتِ منفردہ کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔" علامہ اقبال کے نزدیک قانونِ اساسی کی بنیاد تمام تر اتفاق و اتحادِ آرا جمہورِ ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے۔ ان کے خیال میں اسلامی جمہوریت میں دو چیزوں پر خاص طور سے زور دیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک " مطلق اور آزاد مساوات " جس کا مطلب وہ یہ بتلاتے ہیں کہ" شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی جماعت، کوئی زمانہ فائق و مرجح نہیں ہے۔ اس میں کوئی مذہبی پیشوائیت یا مشیخیت نہیں۔ ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں " دوسری چیز یہ ہے کہ مذہب و سیاست خلافت میں نہ صرف ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں بلکہ ان دونوں میں کسی قسم کا فرق نہیں برتا جاتا ہے۔"
خلیفہ کی صفات پر مسلمان مفکرین نے بہت زورِ بیان صرف کیا ہے۔ علامہ اقبال اس سلسلے میں ماوردی کی بیان کردہ تمام شرطوں کو دہراتے ہیں۔ ایسے ہی انتخاب کرنے والے کی شرائط میں بھی ماوردی کا اتباع کیا ہے۔ بڑے بڑے خاندانوں کے نمائندے، اعاظم فقہا، حکومت کے اعلیٰ عہدیدار، افواج کے سپہ سالار، خلیفہ کے انتخاب میں حصہ لینے کے مجاز ہیں۔ یہ سب لوگ ضروری صفات کے حامل شخص کو خلیفہ نامزد کر دیتے ہیں جس کی تصدیق امتِ مسلمہ بیعت کے ذریعے کر دیتی ہے۔ اصولی طور پر دارالخلافے کے باشندوں کو دوسروں پر کسی قسم کی فوقیت حاصل نہیں ہے لیکن سابق خلیفہ کی موت کی خبر سب سے پہلے دارالخلافے کے باشندوں ہی کو ہوتی ہے۔ اس لیے عملاً انھیں کچھ سبقت حاصل ہو جاتی ہے۔

خلیفہ کے انتخاب میں جہاں تک اصول کا تعلق ہے عورتیں اور غلام بھی حصہ لے سکتے ہیں۔ اگرچہ عملی طور پر کبھی ایسا نہیں ہوا۔ علامہ کا کہنا ہے کہ بعض فقہا نے عام انتخابات کے خطرے سے حق رائے دہندگی کو خاندان رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) تک محدود کر کے رکھ دیا۔ ان کے خیال میں عورتوں کو پردہ میں بٹھانے کی غرض بھی غالباً یہی تھی کہ عورتوں کو قانونی حقِ رائے دہندگی سے محروم کر دیا جائے۔

علامہ اقبال کی رائے میں جبری انتخاب قطعاً ناجائز ہے۔ اگرچہ مصری مفکر ابن جمع فتنہ و فساد کے زمانے میں اس قسم کے انتخاب پر مہرِ جواز ثبت کرتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں "شریعت ایسے عمل کو جو فوری اور ہنگامی ضرورت سے پیدا ہو تسلیم نہیں کرتی۔ جبری انتخاب جو اسلامی حکومتوں میں عمل میں آئے۔ وہ بے شک و شبہ تاریخی واقعات کی نظیروں پر مبنی تھے نہ کہ آئینِ اسلام پر۔"

اقبال کے نزدیک خلیفہ کو اپنے جانشین کی نامزدگی کا حق حاصل ہے حتیٰ کہ ان کا کہنا ہے کہ خلیفہ اپنے بیٹے کو بھی نامزد کر سکتا ہے لیکن جب تک اُمت اس نامزدگی کی توثیق نہ کر دے وہ نامکمل رہتی ہے۔ وہ خلیفہ کو یہ حق دینے پر آمادہ نہیں کہ اپنی زندگی ہی میں اپنے جانشین کے لیے بیعت لے لے۔ وہ عوام کو اس کا حق دیتے ہیں کہ خلیفہ کے مرنے کے بعد کوئی دوسرا شخص منتخب کر سکیں۔ وہ کہتے ہیں اگر کوئی خلیفہ اپنی زندگی ہی میں اپنا جانشین نامزد کر دے اور جمہور ایک دوسرا خلیفہ منتخب کر لیں تو پہلے کو اپنے حقوق سے عام پبلک کے سامنے دست بردار ہونا پڑے گا۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو مستوجبِ قتل ہے۔

علامہ اس چیز سے بھی بحث کرتے ہیں کہ خلیفہ کا معزول کیا جانا ممکن ہے یا نہیں۔ اگر ممکن ہے تو کن حالات میں اس کا عزل جائز ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ خلیفہ اگر جسمانی یا روحانی امراض میں مبتلا ہو جائے تو معزول کیا جا سکتا ہے اور اس کی معزولی کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی صاحبِ اثر شخص مسجد میں کسی نماز کے بعد اس کی معزولی کی تجویز پیش کرے اور اپنے دعوے کے ثبوت میں دلائل دے اور ثابت کرے کہ یہ مجوزہ معزولی صرف تائیدِ مقاصدِ اسلام کی بنا پر ہے۔ پھر وہ اپنی انگوٹھی اتار کر پھینک دے اور کہے۔ " مجھے اس خلیفہ کی معزولی اسی طرح مطلوب ہے جس طرح میں اپنے ہاتھ کی انگوٹھی کو اتار کر پھینک دیا۔" لوگوں کی تائید کے بعد یہ معزولی مکمل سمجھی جائے گی۔

ابتداءً پوری مملکتِ اسلامیہ میں ایک ہی خلیفہ ہوتا تھا لیکن بنو عباس کے ابتدائی زمانے سے ہی حالات بدل گئے اور ایک وقت میں دو یا زیادہ خلیفہ بھی ہونے لگے۔ مسلم مفکرین میں کچھ نے حقیقت

پسندی کی بنا پر اس پر مہرِ جواز ثبت کر دی اور کچھ بنیادی نظریۂ خلافت کے تحت اپنی اس رائے پر قائم رہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ خلیفہ نہیں ہو سکتے۔ ابنِ جمع کی یہی رائے ہے اور خوارج کا بھی یہی عقیدہ تھا لیکن ابنِ خلدون ان سے اختلاف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ایک ہی وقت میں دو یا اس سے زیادہ خلفا کا ہونا کسی سبب خلافِ شرع نہیں مگر شرط یہ ہے کہ یہ خلیفے مختلف ممالک میں ہوں نہ کہ ایک ہی ملک میں۔ ان اقوال کے نقل کرنے کے بعد علامہ رقم طراز ہیں:

"ابنِ خلدون کی یہ رائے بے شک قدیم عربی مفہومِ خلافت کے خلاف ہے تاہم جس حد تک جمہوریتِ اسلام غیر شخصی اور غیر صنعی قانون یعنی شریعتِ وحی کی تابع ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ ابنِ خلدون کی رائے بالکل درست ہے اور مؤیدِ مقصود ہو سکتی ہے۔ مزید برآں یہ سب کو معلوم ہے کہ فی الواقع بہت لمبے عرصے تک اسلام میں دو خلافتیں ایک ہی زمانے میں قائم رہی ہیں۔"

عمالِ حکومت

علامہ اقبال عمالِ حکومت سے بھی بحث کرتے ہیں۔ وہ تمام عہدوں کا تو ذکر نہیں کرتے لیکن پانچ جو بہت اہم ہیں ان کے بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں:

۱۔ وزیر۔ وہ وزارت کی نہایت مختصر تاریخ بیان کرنے کے بعد اس کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں۔ جیسا کہ ماوردی نے وزارتِ تفویض اور وزارتِ تنفیذ بیان کی ہے۔ اول الذکر قسم کے وزرا غیر محدود اختیارات کے مالک ہوتے ہیں اور مؤخر الذکر بہت محدود اختیارات رکھتے ہیں۔ وزیر تفویض کی برطرفی تمام وزرا کی معزولی کا سبب بنتی ہے۔ لیکن وزیر تنفیذ کی صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔

۲۔ ولات (گورنر) کا تقرر کبھی خلیفہ کرتا ہے کبھی اس کا نائب۔ گورنر بھی محدود و غیر محدود اختیارات والے ہوتے ہیں۔ غیر محدود اختیارات کے گورنر اپنا وزیر، قاضی القضاۃ اور دیگر عمال خود مقرر کرتے ہیں۔ خلیفہ کی معزولی کی صورت میں اس کا مقرر کردہ والی معزول نہیں سمجھا جاتا لیکن وزیر اعظم کے مقرر کردہ ولات اس کی معزولی یا موت کے بعد برطرف سمجھے جاتے ہیں بشرطیکہ ان کا تقرر حال ہی میں نہ ہوا ہو۔ محدود اختیارات رکھنے والے عمال کی حیثیت ایک انتظامی افسر کی ہوتی ہے۔ فوجداری کے مقدمات میں بھی وہ وسیع اختیارات نہیں رکھتے۔ جس صوبے میں فوجی کمانڈر نہیں ہوتا وہاں کا والی امیر الجیش کے بھی فرائض انجام دیتا ہے۔ اگرچہ اس کے اختیارات بحیثیت سپہ سالار کے بہت محدود ہوتے ہیں۔

یہ طریقہ تمام خلفا کے زمانے میں جاری تھا لیکن علامہ اقبال اس کے حامی نہیں ہیں اور اسے امن عامہ کے لیے مضر بتلاتے ہیں کیوں کہ اکثر گورنر بتدریج قوت حاصل کر کے اپنی مطلق العنانی کا اعلان کر دیتے ہیں۔

۳۔ سپہ سالار۔ فوج کے سپہ سالار بھی دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک محدود اختیارات رکھتے ہیں اور دوسرے غیر محدود اختیارات کے مالک ہوتے ہیں۔

۴۔ قاضی القضاۃ۔ اس عہدے پر خلیفہ یا وزیر تقرر کر سکتا ہے۔ قاضی القضاۃ بہ حیثیت کفیل و نمائندۂ شریعت خلیفہ کو معزول کر سکتا ہے۔ قاضی القضاۃ کی موت کے بعد اس کا تمام عملہ معطل ہو جائے گا۔ برخلاف اس کے خلیفہ کی موت قاضیوں پر اثر انداز نہیں ہوتی۔

۵۔ شیخ الاسلام۔ مقدمات کے مرافعہ کے لیے یہ عہدہ قائم کیا جاتا ہے۔ اپیلوں کے سننے کے علاوہ مختلف محکمہ جات کی نگرانی بھی شیخ الاسلام کے سپرد ہوتی ہے۔ اس عہدے پر عورتیں بھی متعین ہوتی ہیں۔ مثلاً خلیفہ المقتدر کی ماں شیخ الاسلام کے فرائض انجام دیتی تھی۔ اس عہدے اور قاضی القضاۃ میں یہ فرق ہے کہ شیخ الاسلام، قاضی القضاۃ کی طرح شریعت کے ہر لفظی مفہوم کا پابند نہیں ہے۔ اس کے فیصلے قدرتی اور فطری عدل و انصاف کے عام کلیات پر مبنی ہوتے ہیں۔ علامہ اس عہدے کو بہت اہم بتلاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سسلی پر قبضے کے باوجود نارمنوں نے اس عہدے کو قائم رکھا۔

علامہ کے نزدیک انتخاب کرنے والے عمّال کو معزول کر سکتے ہیں اور یہ معزولی مسجد میں تقریر یا استفتا کے ذریعے عمل میں آتی ہے۔

ان متفرق مسائل پر روشنی ڈالنے کے بعد علامہ اس امر سے بھی بحث کرتے ہیں کہ خلافت بہت جلد کیوں ختم ہو گئی۔ اس کے دو اسباب بتلاتے ہیں۔ اول یہ کہ دو بڑی قومیں ایرانی اور منگول فطرتاً انتخاب کے مفہوم سے نا آشنا تھیں اور چونکہ ان ہی دو بڑی قوموں نے اسلام قبول کیا تھا اس لیے ان کے عقائد کا اثر دیگر مسلمانوں پر بھی پڑا۔ علامہ اقبال، ڈوزی کا قول نقل کرتے ہیں کہ ایرانی ہمیشہ خلیفہ کو مظہر الوہیت سمجھ کر اُس کی پرستش پر آمادہ اور کمر بستہ رہے ہیں۔ جب کبھی ان کو یہ بتلایا گیا کہ عبادت اور پرستش کے لیے خدائے واحد کے سوا اور کوئی لائق نہیں تو انھوں نے ہمیشہ ایسے خلیفہ کے خلاف جو معبود بننا مناسب نہ سمجھتا ہو بغاوت کی۔ دوسرا سبب خلافت کے خاتمے کا یہ بتلاتے ہیں کہ مسلمان

قرونِ اولیٰ میں فتوحات کی طرف زیادہ متوجہ رہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عنانِ حکومت چند افراد کے ہاتھوں میں پہنچ گئی اور بجائے اسلامی جمہوریت کے ملوکیت کا دور دورہ شروع ہوگیا۔

بایں ہمہ علامہ کو اس بات کا یقین تھا کہ اسلامی جمہوریت دوبارہ زندہ ہوکر رہے گی۔ اس کی نشاۃ ثانیہ کے اسباب میں سب سے اہم سبب اہلِ مغرب کے سیاسی افکار ہیں۔ مصر میں ان کی رائے میں برطانیہ کے زیر انتداب بڑی ترقی ہورہی ہے۔ ایران کی اصلاحات اور ترکی میں انجمن اتحاد و ترقی کو دیکھ کر ان کو یقین ہورہا تھا کہ جلد ہی دُنیائے اسلام خالص اسلامی حکومت کی طرف لوٹ آئے گی۔ یہ خواب بہت حد تک اسلامی حکومتوں کے معرضِ وجود میں آنے کے ساتھ پورا ہوچکا ہے۔ علامہ مسلم مصلحین کو مشورہ دیتے ہیں کہ اسلامی آئین کے اساسی اصولوں کا بغور و خوض مطالعہ کریں اور جمہور پہ ثابت کردیں اور اُنھیں یقین دلادیں کہ سیاسی آزادی کے وہ اصول جو بظاہر غیر اسلامی نظر آتے ہیں فی الحقیقت عین اسلامی ہیں اور اسلام ہی کا مقصود و منتہا ہیں اور آزاد اسلامی ضمیر کا مطالبہ اسلامی اصول ہی پر مبنی ہے۔ اس طرح وہ جمہور کو زیادہ متاثر کرسکیں گے اور جمہور ان کے سیاسی انقلاب میں دستِ تعاون بڑھائیں گے۔

نظامِ حکومت

فارابی، ہابز اور روسو نے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ معاہدۂ عمرانی کا نظریہ پیش کیا ہے جس کا لبِ لباب یہ ہے کہ عوام ہی دنیاوی اقتدار کا سرچشمہ ہیں۔ اس نظریہ کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ اکثریت کا غلبہ تسلیم کرلیا گیا اور جمہوری طرزِ حکومت معرضِ وجود میں آگیا جس میں عدل و اعتدال کی بجائے اکثریت کی رائے کا (خواہ کتنی ہی غلط کیوں نہ ہو) احترام کیا جانے لگا۔ علامہ اقبال کے نزدیک حاکمیت کا ماخذ عوام نہیں ہیں بلکہ ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔ اُنھوں نے اپنے لیکچر "مسلم ثقافت کی روح" (Spirit of Muslim Culture) میں کہا ہے:

"اسلام بہ حیثیت ایک نظامِ سیاست کے اصولِ توحید کو انسانوں کی جذباتی اور ذہنی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا عملی طریقہ ہے۔ اس کا مطالبہ وفاداری خدا کے لیے ہے نہ کہ تخت و تاج کے لیے اور چونکہ ذاتِ باری تعالیٰ تمام زندگی کی روحانی اساس سے عبارت ہے۔ اس لیے اس کی اطاعت شعاری کا درحقیقت مطلب یہ ہے کہ انسان خود اپنی معیاری فطرت کی اطاعت شعاری اختیار کرتا ہے۔"

اسی بنا پر علامہ اپنے اس نظریہ کو بیان کرتے ہیں کہ حاکمیت کا حق صرف خدا کو ہے :

سروری زیبا فقط اُس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری

اور مسلمان کی یہ شان بتلاتے ہیں کہ:

ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست — پیش فرعونے سرش افگندہ نیست

اور جب انسان انسان کا محکوم بن جاتا ہے تو زمین ظلم و فساد سے بھر جاتی ہے:

غیر حق چوں ناہی و آمر شود — زور ور بر ناتواں قاہر شود
زیر گردوں آمری از قاہری ست — آمری از ماسوی اللہ کافری ست

جمہوریت میں چونکہ حاکمیت کا حق عوام کے نمائندوں کو دیا جاتا ہے اور اس میں اللہ کی حاکمیت کے نظریے کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اکثریت کی رائے ہی کو حکومت کا سرچشمہ سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے علامہ جمہوریت پر سخت نکتہ چینی کرتے ہیں:

گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو
کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمے آید

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردے میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

اقبال جس شدومد کے ساتھ جمہوری نظام کی مخالفت کرتے ہیں اتنی ہی شدت کے ساتھ انھوں نے ملوکیت کے خلاف آواز بلند کی ہے کیوں کہ ملوکیت اور جمہوریت میں تھوڑا ہی فرق ہے۔ ملوکیت میں اقتدار فردِ واحد کی تحویل میں ہوتا ہے اور جمہوریت میں ایک جماعت کی تحویل میں۔ وہ ملوکیت کو جارحانہ وطنیت ہی کا ایک شاخسانہ تصور کرتے ہیں اور اس کو اخلاقی تعلیم کے منافی خیال کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

آ بتاؤں تجھ کو رمز آیۂ ان الملوک
سلطنت اقوام غالب کی ہے اک جادوگری
خواب سے بیدار ہوتا ہے کبھی محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوئے محمود کی تاثیر سے چشم ایاز
دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں سازِ دلبری
از غلامی فطرتِ آزاد را رسوا مکن
تا تراشی خواجۂ از برہمن کافر تری

نظامِ معیشت

اقبال کے معاشی تصورات پر اسلامی رنگ غالب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُنھوں نے ہر اس نظامِ معیشت پر جو غیر اسلامی ہے سخت نکتہ چینی کی ہے۔ اُنھوں نے سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں کو اپنے اعتراضات کا ہدف بنایا ہے۔ ان تمام نظاموں میں جو بنیادی نقص ہے وہ یہ ہے کہ معاشیات کو اخلاقیات سے جدا کر دیا گیا ہے اور یہی ہماری معاشی زبوں حالی کی سب سے بڑی وجہ ہے۔ اس لیے جب تک ہم اپنی زندگی میں وحدت نہیں پیدا کریں گے اور معاشی جدوجہد کو اخلاقی اصول کے تحت نہیں لائیں گے ہماری حالت کا سنبھلنا ممکن نہیں۔ سرمایہ داری نظام میں منافقت نے جنم لیا جس نے دنیا کو جہنم بنا کر رکھ دیا اور انسان کی حیثیت جانوروں سے بھی بدتر ہوگئی۔ ابنائے آدم نے ایسی زندگی کو اپنا لیا جس میں اخلاقی قوانین مہمل قرار دیے گئے۔ اقبال اسی لیے اس نظام سے بیزار ہیں اور اس کے سفینہ کے ڈوبنے کے متمنی نظر آتے ہیں۔ سرمایہ داری کی اساس اس بات پر

ہے کہ زمین اور سرمایہ پر انفرادی قبضہ ہو لیکن جیساکہ پہلے کہا جاچکا ہے علامہ اس نظریہ سے بنیادی اختلاف رکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ کائنات کی تمام چیزیں جو انسان کے زیرِ تصرف ہیں وہ بطور امانت کے ہیں۔ فی الحقیقت اس کا مالک خداوند تعالیٰ ہی ہے:

اے کہ می گوئی متاعِ ما زماست　　مردِ ناداں ایں ہمہ ملکِ خداست

ارضِ حق را ارضِ خود دانی، بگو　　چیست شرحِ آیۂ لاتفسدوا

پس امارت را بکار خود نبرد　　اے خوش آں کو ملک را باحق سپرد

ملکِ یزداں را بہ یزداں باز دہ　　تاز کارِ خویش بکشائی گرہ

سرمایہ دارانہ نظام ہی ہماری نکبت و افلاس کا حقیقی سبب ہے۔

زیرِ گردوں فقر و مسکینی چراست؟　　آنچہ از مولاست می گوید زماست

اس نظام میں ملکیت کے جذبے کی تشفی ضرور معدودے چند اشخاص تک محدود ہوتی ہے اور معاشرہ دو جداگانہ حصوں میں بٹ کر رہ جاتا ہے۔ ایک طبقہ بڑے اور سرمایہ دار لوگوں کا ہے۔ اور دوسرے میں افلاس زدہ لوگ شامل ہوتے ہیں۔ اس طرح آقا اور بندہ کی تمیز کی تمام تر ذمہ داری اسی نظام پر ہے اور یہ تمیز اقبال کے نزدیک انسانی خوبیاں سلب کر لیتی ہے۔

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے!
حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

برخلاف اس کے اسلامی نظامِ معاشرت میں اس قسم کی کوئی تفریق نہیں۔

بندۂ حق بے نیاز از ہر مقام　　نے غلام او را نہ او کس را غلام

سرمایہ داری کی طرح اشتراکیت کو بھی اخلاقیات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ نظام سرمایہ داری کی خرابیاں دور کرنے کے لیے قائم ہوا اور اس کا علاج اس طرح کیا گیا کہ سرمایہ انفرادی تصرف سے نکال کر قوم کے حوالے کیا جائے۔ حکومت عوام کی ضروریات کی کفالت کرے اور عوام اس کے صلے میں اپنی تمام قوت حکومت کے مقرر کردہ پروگرام کے مطابق بروئے کار لائیں۔ کارل مارکس اس نظام کا بانی ہے۔ علامہ اسے "پیغمبرِ بے کتاب" اور "پیغمبرِ بے جبرئیل" کہتے ہیں۔ اس کی نیت کی صفائی کے وہ معترف ہیں لیکن اس نیک نیتی کے باوجود اس کے قائم کردہ نظام نے بہت سے مضر اثرات چھوڑے ہیں اسی لیے علامہ کہتے ہیں:

قلبِ او مومن دماغش کافراست

اشتراکی نظام میں سب سے بڑا نقص علامہ کے نزدیک یہ ہے کہ مساواتِ شکم کو بطور اصول تسلیم کیا گیا ہے۔

دینِ آں پیغمبرِ ناحق شناس بر مساواتِ شکم دارد اساس

اس نظامِ معیشت میں انسان کی تخلیق کی غرض و غایت یہ بتلائی گئی ہے کہ وہ کسی نہ کسی طرح اپنا پیٹ بھر لے اور بس:

غربیاں گم کردہ اند افلاک را در شکم جویند جانِ پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک جز بہ تن کارے ندارد اشتراک

اسی طرح سرمایہ داری اور اشتراکیت میں افراط و تفریط کے عیوب موجود ہیں۔ اسلام نے جو نظام پیش کیا ہے وہ اس نقص سے پاک ہے۔ اس میں ذرائع پیداوار کو انفرادی ملکیت میں نہیں دیا گیا صرف پیداوار افراد کے قبضے اور تصرف میں ہوتی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

رزقِ خود را از زمیں بردن رواست ایں متاعِ بندہ و ملکِ خدا ست
بندۂ مومن امین، حق مالک است غیرِ حق ہر شے کہ بینی ہالک است
باطنِ الارض للہ ظاہر است ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

مردِ مومن کی صفت وہ یہ فرماتے ہیں:

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک و صاف
منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امین
اس سے بڑھ کر ہوگا کیا فکر و نظر کا انقلاب
بادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں

عورت اور سیاست

علامہ اقبال صنفِ نازک کے بارے میں بھی اسلامی نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں۔ وہ عورتوں کی اہمیت بیان کرتے ہیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں اس حدیثِ نبوی کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ الجنۃ تحت اقدام امھاتکم (یعنی جنت تمھاری ماؤں کے پیروں کے نیچے ہے)

گفت آں مقصودِ حرفِ کن فکاں زیرِ پائے امہات آمد جناں

ایک اور موقع پر کہتے ہیں:

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
شرف میں بڑھ کے ثریّا سے مشتِ خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی دُرج کا دُرِ مکنوں

اقبال عورت کی اتنی اہمیت بیان کرنے کے باوجود کہتے ہیں کہ عورت و مرد کے دائرہ عمل مختلف ہیں اور دونوں میں سے کسی کی بھی اہمیت کم نہیں ہے اور تمدنی ترقی اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ معاشرے کے دونوں ارکان باہمی تعاون سے کام لیں۔

مرد و زن وابستۂ یک دیگر اند کائناتِ شوق را صورت گر اند
زن نگہدارندہ نارِ حیات فطرتِ او لوحِ اسرارِ حیات
آتشِ ما را بجان خود زند جوہر او خاک را آدم کند

تاہم علامہ یورپ کے اس نظریے سے اتفاق نہیں کرتے کہ عورت و مرد میں مکمل مساوات ہونی چاہیے۔ وہ اپنے علی گڑھ کے لیکچر میں کہتے ہیں:

"واضح الفاظ میں اس امر کا اعتراف کروں گا کہ آیۂ کریمہ کے مطابق الرّجال قوامون علی النساء میں مرد و عورت کی مساواتِ مطلق کا حامی نہیں ہو سکتا۔ یہ ظاہر ہے کہ قدرت نے ان دونوں کے سپرد جدا جدا خدمتیں کی ہیں اور ان فرائض جداگانہ کی صحیح اور باقاعدہ انجام دہی خانوادۂ انسانی کی صحت اور فلاح کے لیے لازمی ہے۔ مغربی دُنیا میں جہاں نفسا نفسی کا ہنگامہ گرم ہے اور غیر معتدل مسابقت نے ایک خاص قسم کی اقتصادی حالت پیدا کر دی ہے۔ عورتوں کا آزاد کر دیا جانا ایک ایسا تجربہ ہے جو میری دانست میں بجائے کامیاب ہونے کے الٹا نقصان رساں ثابت ہوگا۔ اور نظامِ معاشرت میں اس سے بے حد پیچیدگیاں واقع ہو جائیں گی اور عورتوں کی اعلیٰ تعلیم سے بھی جس حد تک افرادِ قوم کی شرحِ ولادت کا تعلق ہے جو نتائج مرتب ہوں گے وہ بھی غالباً پسندیدہ نہ ہوں گے۔ خاندانی وحدت کے رشتے جو بنی نوعِ انسان کی روحانی زندگی کا جزوِ اعظم ہے یہ حرّیت توڑ دیتی ہے۔"

علامہ اس سلسلے میں واضح خیالات رکھتے ہیں کہ عورت کو جہادِ زندگی میں مرد کے دوش بدوش

کردیا گیا تو وہ اپنی نسوانیت کھو دے گی۔ یہ ایسا نقصان ہوگا جس کی تلافی ممکن نہیں۔ اقبال نہایت لطیف طریقے سے اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ عورت کو اس کے اعلیٰ فرائضِ مفوضہ کی بجائے دیگر فرائض کی انجام دہی پر مجبور کیا گیا تو اس کی تخلیق کا مقصد ہی فوت ہو کر رہ جائے گا۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ عورت کی تخلیق کی غرض و غایت افلاطون کو پیدا کرنا ہے لیکن اگر اس سے افلاطون کی طرح علم و حکمت کی باتیں کرنے کے لیے کہا گیا تو ممکن ہے وہ اس میں کامیاب ہو جائے لیکن افلاطون کی پیدائش کا دروازہ بند ہو جائے گا:

مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلہ سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

اقبال خلیفہ کے انتخاب میں عورتوں کی رائے دہندگی کا حق اصولی طور پر تسلیم کرتے ہیں اور مروّجہ پردے کا سبب دبی زبان سے یہ بتلاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے فقہائے عام انتخابات کے خطرے کے پیشِ نظر صنفِ نازک کو پردے میں مقیّد کر دیا ہو۔

قانون

ملّت کی بنیاد افراد کے اختلاط پر ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اختلاط بغیر کسی آئین و قوانین کے نہ تو قائم رہ سکتا ہے اور نہ مستحکم ہو سکتا ہے اور ملّتِ اسلامیہ تو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گی:

اُمّتِ مسلم ز آیاتِ خدا ست — اصلش از ہنگامۂ قالوا بلیٰ است
از اجل ایں قوم بے پروا ستے — استوار از نحن نزّلنا ستے

ایسی قوم کے لیے قانون بھی ہمہ گیر اور غیر فانی ہونا ضروری ہے۔ علامہ اقبال اپنے لکچر "اسلامی ہیئتِ اجتماعی میں اصولِ حرکت" میں اسلامی قوانین اور ان کے ماخذ سے سیر حاصل بحث کرتے ہیں لکھتے ہیں:

"اسلام کے نزدیک زندگی کی روحانی بنیاد دائمی و سرمدی ہے جو اپنے آپ کو گوناگوں اور بوقلموں تغیر میں آشکار کرتی ہے۔ ایک معاشرے کو جو حقیقت کے ایسے تصوّر پر مبنی ہو اپنی زندگی میں ثبات و تغیّر کے معقولات کو ہم آہنگ بنانا پڑتا ہے۔ اجتماعی زندگی کی رہنمائی کے لیے اس کے پاس دائمی اصول ہونے چاہئیں کیوں کہ دائمی اصول ہی کے ذریعے ہم اس مسلسل تغیر کی دنیا میں قدم جما سکتے ہیں لیکن

جب ان دائمی اور سرمدی اصولوں کو تسلیم کرتے ہوئے تغیر کو نظر انداز کر دیا جائے جو قرآن کی رو سے خدا کی عظیم الشان نشانیوں میں سے ہے تو اس سے جو چیز حرکت پذیر ہے وہ غیر متحرک وجامد ہو جاتی ہے۔ سیاسی واجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامی اول الذکر اصول کی توضیح کرتی ہے اور گذشتہ پانچ سو سال سے مسلمانوں پر جو جمود طاری ہے وہ آخر الذکر کی۔"

اس ضرورت کو اجتہاد نے پورا کر دیا ہے۔ علامہ اقبال اپنے محولہ بالا لکچر میں اجتہاد کو اسلام کی ہیئت اجتماعی میں اصولِ حرکت سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی تعریف یہ کرتے ہیں۔ "کسی قانونی مسئلہ پر اسلامی اصول کی روشنی میں "آزاد رائے قائم کرنے کی کوشش" کرنے کا نام اجتہاد ہے۔ پھر وہ اجتہاد کے اصول کو قرآن وحدیث کے ذریعے ثابت کرتے ہیں اور اس کے تین درجے بتلاتے ہیں۔ وہ یہ ہیں:

۱۔ قانون سازی کا مکمل اختیار مذاہبِ فقہ کے بانیوں تک محدود ہے۔

۲۔ اضافی اختیار جس کو کسی خاص مذہب فقہ کی حدود کے اندر استعمال کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ مخصوص اختیار۔ یہ اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب کہ یہ طے کرنا ہو کہ کسی خاص مسئلہ میں جس کو مذاہبِ فقہ کے بانیوں نے حل نہیں کیا کون سا قانون عائد ہوگا۔

علامہ لکھتے ہیں کہ ابتداءً حنفیوں نے اجتہاد کی اہمیت کو محسوس کیا لیکن جب مذاہبِ فقہی وجود میں آگئے تو اجتہاد کو پسِ پشت ڈال دیا گیا۔ اقبال اجتہاد کو نظر انداز کیے جانے کے اسباب سے بھی بحث کرتے ہیں۔ وہ مغربی مصنفین کی رائے کی حمایت کرنے پر آمادہ نہیں کہ اجتہاد کے خاتمے کی ذمہ داری ترکوں پر عائد ہوتی ہے۔ کیوں کہ ترکوں سے پہلے فقہی مذاہب پیدا ہو چکے تھے۔ ان کے نزدیک اس کے حقیقی اسباب یہ ہیں:

۱۔ عہدِ عباسی میں عقلی تحریک نے مذہبی طبقے کو اس نتیجے پر مجبور کر دیا کہ یہ تحریک اسلام کے اجتماعی نظام کو ختم کر دے گی اس لیے انھوں نے اسلام کو انتشار سے بچانے کے لیے نظامِ قانون کو سخت سے سخت تر بنا دیا۔

۲۔ راہبانہ تصوف ابتدائی علما کی موشگافیوں کے خلاف ردِ عمل کے طور پر وجود میں آیا اور اس نے اجتہاد کو بھی بری طرح متاثر کیا۔ ظاہر وباطن کی تفریق، پھر باطن پر ضرورت سے زیادہ زور دیے جانے کا نتیجہ نہ نکلا کہ اسلام کا اجتماعی نظام بری طرح مجروح ہو گیا اور اسلامی حکومت معمولی لوگوں کے ہاتھ

میں چلی گئی اور عام مسلمان جو غور و فکر کے عادی نہیں یہ محسوس کرنے لگے کہ مذاہب فقہ کی اندھی تقلید ہی میں ان کی بقا ہے کیوں کہ کوئی اعلیٰ شخصیت ان کی رہنمائی کے لیے موجود نہ تھی۔

۲۔ بغداد کی تباہی نے مسلمانوں کی مرکزیت ختم کر دی۔ قدامت پرست مفکرین نے اپنی پوری کوشش اس امر پر مرکوز کر دی کہ اجتماعی زندگی کی یکسانیت کو برقرار رکھا جائے اور نظم و ضبط کی بقا کے لیے اُنھوں نے ابتدائی علما کے مدون کردہ قوانینِ شریعت کو من و عن اپنا لیا۔ علامہ اقبال اس غلطی پر نکتہ چینی کرتے ہیں جو تیرھویں صدی عیسوی کے علما سے سرزد ہوئی۔ وہ کہتے ہیں کہ اس تقلید سے تنظیم ضرور پیدا ہو گئی لیکن کسی قوم کا مستقبل تنظیم پر اس قدر منحصر نہیں ہوتا جتنا کہ افراد کی قدر و قیمت اور قوت پر منحصر ہے۔ ایک جماعت جو ضرورت سے زیادہ منظم ہو اس میں فرد فنا ہو جاتا ہے۔

ان اسباب کے بیان کرنے کے بعد علامہ ان علما اور مصلحین کا ذکر کرتے ہیں جنھوں نے تقلید کے خلاف آواز بلند کی۔ اُنھوں نے ابن تیمیہ، جلال الدین سیوطی اور محمد بن عبدالوہاب کا خصوصی ذکر کیا ہے اور وہ ترکی کے جدید تصورِ اجتہاد کو سراہتے ہیں اور اس بات کا یقین رکھتے ہیں کہ "ہم کو بھی ایک دن ترکوں کی طرح اپنے ذہنی ورثے کی قدر و قیمت پر از سرِ نو نظر ڈالنی ہو گی۔ اگر ہم اسلامی تفکر میں کوئی نادر اضافہ نہیں کر سکتے تو کم از کم صحت بخش تنقید کے ذریعے اس آزاد خیالی کی تحریک کو روک سکتے ہیں جو سرعت کے ساتھ اسلامی دنیا میں پھیل رہی ہے۔"

بین الاقوامی حکومت

علامہ اقبال بین الاقوامی حکومت کے نظریے کو بھی زیرِ بحث لائے ہیں انھوں نے ابنِ خلدون کے تین مختلف نقطۂ نظر کو جو اس نے اپنے مقدمے میں لکھے ہیں نقل کیا ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ عالمگیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے اس لیے اس کا قیام ناگزیر ہے۔

۲۔ اس کا تعلق محض اقتضائے وقت سے ہے۔

۳۔ ایسے ادارے کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔

علامہ اقبال کا خیال ہے کہ ترکی دوسرے خیال کا حامی ہے کہ عالمگیر خلافت محض اقتضائے وقت سے تعلق رکھتی ہے۔ ترک اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ماضی کے تجربات نے ثابت کر دیا ہے کہ عالمگیر حکومت کا تخیل عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا ہے اس پر صرف اسی وقت عمل

ہوا جب کہ اسلامی حکومت برقرار تھی۔ کئی آزاد حکومتوں کے پیدا ہو جانے کے بعد یہ تخیل بے اثر ہو کر رہ گیا بلکہ یہ تصور کارگر ہونے کی بجائے آزاد اسلامی حکومتوں کے اتحاد میں سنگِ راہ بنا رہا۔ ایران خلافت سے علیحدہ رہا۔ اہلِ عرب کے دل میں مختلف خواہشات موج زن رہیں۔

علامہ ترکوں کے ان دلائل سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: "میرے خیال میں یہ دلائل اگر ان کو صحیح طور پر ذہن نشین کیا جائے تو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ایک بین الاقوامی نصب العین ظہور پذیر ہو رہا ہے۔ یہ نصب العین اگرچہ اسلام کا عطر ہے مگر اسلام کی ابتدائی صدیوں میں عربوں کی ملوکیت نے اس کو دھندلا یا مستر د کر دیا تھا۔"

وہ تمام اسلامی ممالک کو مشورہ دیتے ہیں کہ:

"اس وقت ہر اسلامی ملک کو چاہیے کہ اپنی خودی کی گہرائیوں میں ڈوب جائے اور کچھ عرصے کے لیے اپنی توجہ صرف ایک حد تک مرتکز کر دے تاکہ ہر ملک قوی اور زبردست ہو کر جمہوریتوں کا ایک خاندان تشکیل دے سکے۔ میرے خیال میں خدا ہم پر یہ حقیقت بتدریج منکشف کر رہا ہے کہ اسلام نہ تو قومیت ہے اور نہ ملوکیت بلکہ ایک جمعیتِ آدم ہے جو مصنوعی سرحدوں اور نسلی امتیازات کو عملی سہولتوں کے لیے تسلیم کرتا ہے۔"

وہ اس تحریک کا خیر مقدم کرتے ہوئے متنبہ کرتے ہیں کہ آزاد خیالی اکثر انتشار کا باعث بنتی ہے اس لیے یہ اندیشہ ہے کہ کہیں مذہبی اور سیاسی رہنما آزاد خیالی کے جوش میں جب کہ کوئی روکنے والی قوت موجود نہ ہو صحیح حدود سے تجاوز نہ کر جائیں۔ چنانچہ وہ لوتھر کی تحریک سے عبرت حاصل کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔

اقبال کے سیاسی افکار میں حقیقت پسندی اور عینیت پسندی کا دلچسپ امتزاج ملتا ہے۔ وہ "دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو" کی تمنا رکھتے ہیں لیکن جدید تحریکات سے بھی اثر قبول کرتے ہیں بشرطیکہ وہ اسلامی تعلیمات کے منافی نہ ہوں۔ اسی چیز نے اقبال کو بیسویں صدی کا سب سے بڑا مفکر اور عظیم مصلح بنا دیا ہے۔